



Cuprins

Cuvânt înainte

Daniela Mârza, *Femeia între familie și societate în Moldova regulamentară*

Elena Olariu, *Statutul femeii la mijlocul veacului al XIX-lea*

Silvana Rachieru, *Includerea/excluderea socială a femeilor în România modernă (1878–1914)*

Ramona Caramelea, *Viața cotidiană într-o școală de fete în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*

Liliana Popescu, *Condiția femeii în secolul XIX – începutul secolului XX*

Constanța Pirotici, *Imaginea femeii române în scrierile călătorilor străini în prima jumătate a secolului al XIX-lea*

Amalia Vasilescu, *Imaginarul despre femeie în Vechiul Regat între pozitiv și negativ*

Marian Pruteanu, *Discursuri despre femeie în România dintre cele două războaie mondiale*

Jill Massino, *Anonimatul femeii în estetica României ceaușiste*

Cristina Liliana Olteanu, *Cultul Elenei Ceaușescu în anii '80*

Shannon Woodcock, *Gen, etnie și spațiu. Discursuri despre violența sexuală asupra femeii în București*

Emil Moise, *Interpretarea Bibliei, sursă a discriminărilor de gen în practica religioasă creștină din România*

Cuvânt înainte

Studiile cuprinse în cartea de față încearcă să aducă în atenția celor interesați diferite aspecte circumscrise unei probleme puțin avută în vedere de către istoriografia noastră, aceea a istoriei femeii, drept continuare a preocupărilor academice în materie în cadrul Facultății de Istorie a Universității din București.

Diversitatea chestiunilor avute în vedere denotă nu numai multitudinea ipostazelor feminine în cadrul epocilor studiate și discursurile referitoare la acestea dar și posibilitățile pe care, din punct de vedere istoriografic, subiectul le presupune.

Autorii, masteranzi și doctoranzi dar și profesori sau cercetători, spulberă și o prejudecată care a grevat, dacă nu cumva aceasta se mai întâmplă încă, începuturile cercetărilor în domeniu, aceea legată de lipsa surselor. Aflată în ipostaze uneori contradictorii, femeia română reprezintă un nimerit pretext pentru o abordare istorică dintr-o altă perspectivă, ceea ce volumul de față și-a propus să ilustreze.

Femeia între familie și societate în Moldova regulamentară

Daniela Mârza *

- Treptele carierei: licența la Universitatea "Al. I. Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie (1999) – sefa de promoție; masterat la Facultatea de Istorie – Filosofie a Universității "Babeș – Bolyai" din Cluj; doctorand la Facultatea de Istorie – Filosofie a Universității "Babeș – Bolyai" din Cluj. Cercetător la Centrul de Studii Transilvane (din 2000 – prezent).

Perioada cuprinsă între 1832 și 1856 a fost, pentru Moldova, o epocă de transformări vizibile, de tranziție, un interval de timp dens în evenimente. Între 1832, anul intrării în vigoare a *Regulamentului Organic*, și 1856, când a fost pus în mișcare mecanismul ce avea să ducă, în final, la unirea celor două Principate, au fost făcuți pașii cei mai importanți spre edificarea României moderne.

În această perioadă, femeile erau în general lipsite de posibilități de afirmare pe plan social, în sensul unei "carriere"; prezența lor se făcea mai ales simțită în viața privată, spațiul lor predilect de manifestare fiind familia. Din acest punct de vedere, situația femeii în perioada regulamentară este legată strâns de locul pe care îl ocupa familia în societate, de legile care reglementau funcționarea acesteia.

Pentru reconstituirea acestor aspecte, informații importante oferă textele de lege, rapoartele funcționarilor din domeniile sănătății și instrucțiunii publice, discursurile pronunțate de unele personalități în diverse împrejurări. Legislația civilă a epocii era cuprinsă în *Codul Calimah*, aplicat de la 1 octombrie 1817 până la 1 decembrie 1864 când a fost pus în vigoare codul civil.

Indicii importante pentru realitatea socială a epocii se regăsesc de asemenea în documentele vremii păstrate în arhive, mai ales cele aflate în fondul Mitropoliei Moldovei și Sucevei aflat la filiala Iași a Arhivelor Naționale, unde a fost adus în 1941. În cadrul acestuia, o sursă foarte prețioasă de informații o constituie arhiva Duhovniceștii Dicasterii a Moldovei (tribunalul ecleziastic ce funcționa pe lângă Mitropolie). Cele 7431 de dosare (înregistrate sub litera B, separat de cele privind chestiuni administrative, inventariate cu litera A) acoperă o perioadă cuprinsă între 1827 (dosarele de până la acest an au fost distruse de un incendiu) și 1869, când Dicasteria a fost desființată, pricinile de judecăți civile – divorțurile – trecând asupra tribunalelor civile, iar acele privind persoanele bisericești, pe seama Consistoriului.

În general, familia poate fi definită ca un grup social al cărui membri sunt legați prin raporturi de rudenie, căsătorie sau adopțiune și care trăiesc împreună, cooperează sub raport economic și au grijă de copii. În sens restrâns, prin familie se înțelege un grup format dintr-un cuplu căsătorit și copiii acestuia[1].

Ipostaza cea mai evidentă a familiei este aceea de cadru principal în care se desfășoară viața cotidiană, de univers privat organizat în jurul a trei tipuri de raporturi: între soți, între părinți și copii, între frați.

Familia constituia de asemenea obiectul reglementărilor laice și religioase precum și al discursului oficial. Conform *Codului Calimah*, o familie lua naștere “prin căsătorească tocmeală, prin care două persoane, partea bărbătească și partea femeiască, arată cu un chip legiuit a lor voință și hotărâre de a viețui într-o legiuită însoțire, cu dragoste, cu frica lui Dumnezeu și cu cinste într-o tovărășie nedespărțită, de a naște prunci, de a-i crește, a se ajuta între ei după putință la toate împrejurările”[2]. Familia era rodul unei taine, ea era lăsată de Dumnezeu pentru a asigura “odihna cea casnică, creșterea copiilor, moralul public și într-un cuvânt fericirea socială”[3]. Considerată temeiul fundamental al oricărei societăți civilizate, familia făcea obiectul interesului instanțelor legiuitoare atât laice cât și bisericești, care prin reglementările lor încercau să-i supravegheze îndeaproape evoluția, pregătindu-se să intervină atunci când apăreau probleme. Funcțiile familiei, precis delimitate, erau: reproducerea (nașterea unui număr suficient de copii pentru a asigura perpetuarea societății), socializarea copiilor (transmiterea către aceștia a modelelor dominante în societate), îngrijirea, protecția și sprijinul emoțional (acordate în special copiilor, bătrânilor, persoanelor bolnave), conferirea unui status (prin intermediul relațiilor de rudenie și a altor relații de grup) și, în final, reglementarea comportamentului sexual.

Atunci când apăreau defecțiuni în îndeplinirea vreunui din aceste roluri, societatea se considera îndreptățită, prin instituții specifice, să medieze între membrii familiei pentru reinstaurarea stării de normalitate, sau chiar să suplinească unele dintre funcțiile ei. Familia este, așadar, nu doar o structură de relații între persoane, ci și o parte esențială a societății cu care interacționează continuu.

Situația femeii era implicit determinată de aceea a familiei din care aceasta făcea parte, situație care poate fi urmărită, în documentele epocii, cu precădere în aspectele sale fundamentale: încheierea căsătoriei, dizolvarea acesteia (atunci când era cazul), prezența copiilor.

Căsătoria poate fi definită ca o modalitate acceptată la nivel social prin care două persoane constituie o familie[4]. În Moldova regulamentară, căsătoria era cea care îl făcea pe individ om ca toți oamenii, în rând cu lumea, aceasta nefiind doar o conduită conformistă, mai mult sau mai puțin rituală, ci și una cu semnificație identitară – statutară: a fi căsătorit însemna a fi vrednic să ții o femeie (respectiv un bărbat) și

să crești copii, înțelegând prin aceasta o serie întreagă de însușiri valorizate de comunitate[5].

Instituția care încerca să controleze în amănunțime momentul încheierii unei căsnicii era Biserica ce dorea să se asigure că erau întrunite toate condițiile pentru ca noul mariaj să fie viabil, interes provenit din conștientizarea, în epocă, a importanței familiei.

O căsătorie, pentru a fi legitimă, avea nevoie așadar de sancțiunea formală a Bisericii care considera de datoria ei nu doar să transmită valorile creștinești ci să și vegheze la modul în care acestea erau respectate în viața cotidiană[6]. Instituția ecleziastică exercita astfel un adevărat control al comportamentului moral și social al individului în mijlocul comunității, fapt justificat, după cum am văzut, prin rolul esențial atribuit căsătoriei în bunul mers al societății. Din acest motiv, statul recunoștea dreptul Bisericii de a supraveghea și de a interveni în probleme ținând de viața privată a indivizilor (evoluția treptată a societății spre secularizare avea să ducă, însă, la revendicarea de către stat a acestui drept, fapt concretizat prin intrarea în vigoare a *Codului Civil* din 1864 prin care legitimitatea căsătoriei era determinată de încheierea unui act în cadrul unei instituții laice, consacrarea nemaifiind necesară)[7].

Principalul instrument prin care era exercitat controlul Bisericii era legislația. Cum era, așadar, definită căsătoria în *Codul Calimah*? “Legăturile familiei se alcătuiesc prin căsătorească tocmeală, prin care două persoane, partea bărbătească și partea femeiască, arată cu un chip legiuit a lor voință și hotărâre de a viețui într-o legiuită însoțire, cu dragoste, cu frica lui Dumnezeu și cu cinste, într-o tovărășie nedespărțită, de a naște prunci, de a-i crește, a se ajuta între ei după putință la toate întâmplările” [8]. Observăm funcția complexă pe care trebuie să o aibă căsnicia: ea trebuie să ofere indivizilor un spațiu securizant caracterizat prin dragoste, respect și ajutor reciproc, fapt condiționat de consimțământul mutual, de credința în Dumnezeu și de o conduită morală. Aducerea pe lume a copiilor nu constituie, după cum vedem, motivația principală a încheierii căsătoriei (în *Legiuirea Caragea*, de exemplu, procreația este singura care justifică mariajul: “Nunta este tocmeala unirii bărbatului cu femeia spre facerea de copii”[9]).

Bărbatul și femeia sunt în egală măsură datori cu “credință” și cu “cuviosă purtare” unul față de celălalt. Rolurile lor în căsnicie erau însă diferite și riguros delimitate. Bărbatul era “capul familiei sale”, lui cuvenindu-i-se “a fi povățuitorul casnicei ocârmuirii”. El era dator să asigure soției și copiilor cele necesare traiului și să-i protejeze “întru toate întâmplările”. Femeia avea datoria de a-l “ajutora după puterile sale în ocârmuirea casei și spre folos și la câte cere casnica rânduială” și de a se supune “ea cât și toți casnicii, prin grija și silința ei, celor de cătră bărbat hotărâte orânduiei”.

Căsătoria era precedată de logodnă, considerată “făgăduința pentru următoarea însoțire”, care putea să dureze cel mult doi ani. Logodnicii trebuiau să aibă cel puțin 14 ani băieții și 12 ani fetele, vârsta minimă admisă pentru încheierea căsătoriei fiind, așadar, destul de scăzută[10]. Unele cercetări bazate pe registre de stare civilă din 1832–1834 au evidențiat faptul că majoritatea tinerilor se căsătoreau între 20 și 34 de ani, vârsta medie la prima căsătorie fiind, pentru bărbați, de 27 de ani în timp ce majoritatea femeilor se măritau înainte de a împlini 25 de ani. În general femeile aveau vârsta mai mică decât a soților, însă rareori diferența depășea 10 ani. Erau, desigur, și cazuri de femei mai în vârstă decât soții lor, înregistrându-se, în această perioadă, un cuplu în care femeia avea 44 de ani iar bărbatul 24 și un altul

în care soția avea 40 de ani iar soțul 30. Asemenea căsătorii au fost puse pe seama unor interese materiale sau familiale[11].

Un procent important din rândul femeilor se căsătoreau, însă, la vârste sub 20 de ani. Acest fapt trebuie să fi cauzat numeroase neajunsuri, deoarece în 1845 Biserica dă instrucțiuni ca mariajul să nu fie permis tinerilor sub 20 de ani “pentru că negreșit – se argumenta – cu cât vor fi mai în vârstă cu atâta starea sănătății lor și a copiilor lor va fi mai bine păstrată”[12]. Mortalitatea maternă și infantilă era, probabil, un fenomen deloc neglijabil.

Dreptul de a încheia o căsătorie nu aparținea, conform legislației vremii, tuturor oamenilor. *Codul Calimah* stabilește cu grijă o serie de persoane cărora le era interzis mariajul începând cu indivizii lipsiți de discernământ – alienații mintali – alături de care erau menționați - în același articol ! – și tinerii nevârstnici. Căsătoria le era, de asemenea, interzisă bolnavilor contagioși precum și celor loviți de “deapururea neputință spre împlinirea căsătoreștii datorii”[13]. Justificarea fixării în lege a unor asemenea constrângeri se găsește în realitatea epocii care demonstrase că eșecul a numeroase căsătorii fusese determinat de sănătatea precară a unuia dintre soți. Un asemenea caz este acela al Ilincăi, soția unui oarecare lordache Straton din Iași, bolnavă din copilărie de enurezis nocturn (“scăparea udului în așternut”). Boala s-a dovedit “pricină de neunire” între soți “îndată după luarea lor”. În fața cererii de divorț adresată de către soț Dicasteriei, femeia nu se apără ci “singură s-a arătat nevrednică de a ține gospodărie cu bărbat din pricina patimii ce o are” (motiv pentru care își și abandonase domiciliul la doar trei luni după nuntă). Soțul reclamant nu invocă în sprijinul cererii sale necunoașterea, înainte de încheierea căsătoriei, a bolii de care suferea soția sa, fapt din care putem deduce că făcuse acest pas în cunoștință de cauză dar că a refuzat – atunci când s-a văzut confruntat cu consecințele acestei boli – să-și asume răspunderea, așa cum teoretic consimțise. Tribunalul ecleziastic acceptă această cerere de divorț bazată pe boala partenerului, ignorând parcă obligația soților – asumată în fața altarului – de a-și oferi sprijin reciproc.

Familia nu este numai o unitate socio-afectivă ci și un grup în care au loc tensiuni și conflicte. Succesul căsătoriei depinde în bună măsură de capacitatea partenerilor de a comunica și de a-și ajusta reciproc modalitățile de realizare a rolurilor. În situațiile în care aceștia apreciază că tensiunile și conflictele sunt insurmontabile, cuplul familial se dizolvă prin abandon sau prin divorț[14]. Modalitate prescrisă social și legal de disoluție a căsătoriei, divorțul nu este, totuși, un eveniment juridic izolat ci are legături cu alte acțiuni și circumstanțe personale, familiale și sociale. Este stadiul final al unui proces ale cărui principale etape sunt încheierea căsătoriei, eșecul ei, decizia uneia dintre părți (sau a ambelor) de a-i pune capăt și, în sfârșit, disoluția ei legală prin divorț[15].

Moldova primei jumătăți de veac XIX pare să fi fost caracterizată de un număr ridicat de divorțuri, deși nu dispunem de vreo statistică lămuritoare a acestei probleme (ar fi relevant raportul dintre numărul căsătoriilor și numărul celor sfârșite prin divorț). Registrele Dicasteriei conțin foarte multe cereri de desfacere a căsătoriei, dar numai o parte dintre ele a fost rezolvată astfel, deci nici măcar “contabilizarea” acestor cereri nu ne poate oferi cifre concludente. Se observă totuși că media anuală crește treptat spre mijlocul secolului, cele mai multe înregistrându-se în anii de criză (războaie, foamete, molimi, în 1848)[16].

Mărturii despre amploarea acestui fenomen găsim, însă, în literatura și în actele oficiale ale vremii. La 9 martie 1839, mitropolitul Veniamin Costachi adresa o

anafora domnului prin care făcea cunoscut despre “deasa despărțenie a căsătoriilor care din zi în zi sporește, lățindu-se ca și o epidemie fără stavilă de la cei mari până la cei mai mici ai norodului”. Arhipăstorul Moldovei avertiza că “înfiorătorul acest rău va să aducă pe norodul acestei țări la cea mai mare demoralizație și sleire” și cerea adoptarea imediată a unor măsuri riguroase care să oblige la respectarea legilor civile solicitând chiar ca timp de un an din acel moment să nu se mai elibereze nici o carte de despărțenie “decât numai la întâmplări neapărate”. Deși domnul a fost de acord cu propunerile mitropolitului, anul 1840 nu marchează un spațiu gol în inventarul Dicasteriei, cererile de divorț înregistrate fiind o dovadă că măsurile cerute de venerabilul părinte nu fuseseră aplicate.

Vasile Alecsandri deplângea la rândul său ușurința cu care “sfânta Dicasterie din Mitropolie dezlega ce era legat de sfânta biserică”, considerând-o principala cauză a multor despărțiri din acea epocă. Alte cauze, după părerea sa, erau căsătoriile silite, încheiate după interesul părinților fără a ține cont de părerea copiilor, precum și diferența de educație existentă între bărbații și femeile aceleiași generații[17]. Femeile ar fi fost primele care au primit o educație îngrijită în pensioanele din țară și din străinătate, unde au învățat franceză și germană și au deprins manierele europene adoptând vestimentația și ideile noi. Pe de altă parte, tinerii destinați să le fie tovarăși de viață erau formați în școlile grecești în care “varga și chiar falanga serveau de mijloc de emulație.” Această educație era învinovățită de a-i împiedica să răspundă aspirațiilor sufletești ale delicatelor ființe ce ajungeau soțiile lor ca urmare a voinței părintești. În asemenea condiții divorțul era, în viziunea lui Vasile Alecsandri, o necesitate socială: sub imoralitatea aparentă era creată posibilitatea formării unor noi legături, prin libera alegere, după “evadarea” prin divorț dintr-o căsătorie silită[18].

Aprecierile lui Alecsandri se referă, evident, doar la elita societății. Dosarele Dicasteriei ne arată că nu doar aristocratele divorțau. Iar pentru soțiile de mărunți funcționari, de țărani sau de meșteșugari săraci, nu toate cauzele invocate de Vasile Alecsandri pot fi valabile. În mod cert aceste femei nu erau mai educate decât bărbații lor, multe dintre ele erau chiar analfabete (“semnau” prin punerea degetului). Rămân silirea de către părinți spre căsătorie și, desigur, “generozitatea” tribunalului ecleziastic în acordarea divorțului.

Divorțul este un fenomen dependent de o serie de factori sociali precum legislația referitoare la acest domeniu, scăderea influenței religiei și a altor elemente legate de tradiție, schimbări în atitudinea oamenilor față de căsătorie, creșterea gradului de emancipare a femeii, modificări în funcțiile familiei, procesul de urbanizare.

În ceea ce privește legislația, *Codul Calimah* este cel care conține reglementările referitoare la divorț. Acesta prevedea că soții nu aveau permisiunea de a “desface de la sineși legătura căsătoriei” ci trebuiau să se înfățișeze în fața Dicasteriei care avea datoria de a cerceta “prin cuviincioase chipuri” cauzele neînțelegerii dintre ei[19]. În cazul în care această dispoziție era încălcată iar soții “se vor desface între ei cu bună învoială”, culpabilii erau pedepsiți prin închiderea într-o mănăstire “sub purtarea de grijă a arhiereului”[20].

Ideea predominantă este aceea a divorțului – sancțiune, ajuns necesar datorită culpei unuia dintre parteneri.

Principalul motiv prevăzut în lege pentru care căsătoria putea fi desfăcută din vina femeii era acela al deținerii și nedivulgării de informații privind un eventual

complot împotriva stăpânirii sau a “obșteștii siguranții”. În arhive nu am întâlnit, însă, nici o cerere de divorț formulată pe asemenea temei, fapt explicabil dacă ne gândim că eșecul unei căsnicii ținea în primul rând de nepotrivirile din viața privată, având mai puțin de-a face cu loialitatea față de stat. Plasarea, de către legiuitor, a acestui motiv pe prima poziție pe lista culpelor ce îndreptățeau divorțul, ne lasă să bănuim lipsa unei demarcații clare între viața privată și cea publică, aceasta din urmă fiind reprezentată de imixtiunea statului.

Femeia mai putea fi la originea divorțului atunci când se dovedea “precurvă” sau era condamnată pentru “fapte criminalicești”; când era descoperită că “a vrăjmășit viața bărbatului sau știind că alții o vrăjmășesc nu i-au făcut arătare îndată”; “dacă, desfătându-se, mănâncă și bea sau se scaldă împreună cu alți străini fără de voia bărbatului ei” (intimitatea cu alte persoane – se subînțelege că de sex masculin - putea fi o ispită spre păcatul adulterului care amenința dreptul exclusiv al soțului la posesiunea sexuală); dacă fără voia lui va mâne în casă străină și nu la părinții ei sau dacă bărbatul va goni-o, fără a se afla ea în vreo vinovăție din cele mai sus pomenite și neavând părinți sau depărtată fiind de locuința lor, va petrece noaptea în alt loc” (victima devenea astfel, cu ușurință, culpabilă); “dacă fără de voința și știrea lui va merge la priveriști sau alte asemenea locuri”; “dacă înadins va pricinui pierderea copiilor zămisliti sau îi va ucide după ce se vor naște” (acest delict menționat separat de “faptele criminalicești” avea o gravitate deosebită, prin comiterea lui femeia sabotând unul din rolurile fundamentale ale familiei, procreția. Avortul și pruncuciderea sunt, mai ales pentru o femeie căsătorită, forme ale refuzului maternității; sancționarea lor reprezintă negarea dreptului femeii de a decide dacă vrea sau nu să fie mamă, maternitatea fiind privită ca o trăsătură implicită faptului de a fi femeie); “dacă va cădea cu totul în patima beției” (alcoolismul nu era doar un viciu degradant ci primejduia buna funcționare a familiei).

Unele dintre aceste “culpe” ar putea părea la o primă vedere reminiscențe ale veacului fanariot, ținând cont și de anul (1817) în care a intrat în vigoare *Codul Calimah*. Întâlnim, însă, de exemplu, într-o jalbă înaintată mitropolitului de către comisul Andronache Donici, drept importante capete de acuzare faptul că soția reclamantului mersese la nunta “unei jidoavce” fără știrea lui, unde “nu s-au mulțumit să privească dar au îmbrăcat pe jidoavca mireasă și apoi au jucat până aproape de zi”, la aceasta adăugându-se participarea tot fără permisiune la o altă nuntă “unde s-au aflat petrecând cu slujnici și alți asemenea ce se găsesc acolo, petrecând iarăși cu jocuri”^[21]. Nu reiese destul de clar de aici care era exact vina soției comisului: nesupunerea față de soț (faptele ei erau în același timp gesturi publice prin care își afirma emanciparea) sau faptul de a fi văzută în compania unor persoane aflate în partea de jos a ierarhiei sociale.

Cele mai importante motive pentru care căsnicia putea fi desfăcută din vina bărbatului^[22] erau conspirarea împotriva “stăpânirii sau a obșteștii siguranții” precum și tănuirea unor asemenea fapte chiar în cazul în care persoana în cauză nu era direct implicată. Observăm și aici cum vina față de stat, față de societate, avea, în viziunea legislatorilor cel puțin, mai multă importanță decât vina față de partenerul de viață.

Condamnarea pentru o faptă penală îndreptățea, de asemenea, cererea divorțului.

Abia mai la urmă figurează printre motive și vina față de soție. Astfel, căsătoria se putea desface din pricina bărbatului dacă acesta atentase la viața soției sale, dacă

“au viclenit cinstea și curățenia ei, dându-o pe mâna altor bărbați”, dacă, acuzând-o de adulter, n-a fost în măsură să aducă dovezi concludente. În timp ce pentru infidelitatea femeii divorțul putea fi acordat fără probleme, necredința bărbatului era până la un punct tolerată: căsătoria se desfăcea doar dacă soțul, “căzând în dragostea altei femei, nu se va părăsi de aceasta”. Se observă și aici aprecierea vinei cu măsuri inegale: în timp ce adulterul o transforma pe femeie, în mod degradant, în “precurvă” (singurul bărbat pe care o femeie măritată avea voie să-l iubească – nu ne referim aici la dragostea filială sau fraternă – era soțul ei), infidelitatea masculină era doar “cădere în dragoste”.

În fine, “patima beției” era, de asemenea, motiv de divorț, ca un factor ce provoca “vătămare în buna orânduială și în casnica economie”[23].

Mergând pe aceeași linie, legiuitorii au prevăzut pedepse foarte aspre pentru adulterul feminin, considerat primejdios mai ales fiindcă pune în pericol perpetuarea familiei, putând aduce o “sămânță străină” în cadrul acesteia. Soțul era singurul “proprietar” al pântecului femeii și al rodului său. Necredința ei putea arunca suspiciuni asupra copiilor-moștenitori periclitând succesiunea. Astfel, odată dovedită (“prin judecată”) adulteră, femeia era închisă într-o mănăstire pierzându-și zestrea care revenea în deplină proprietate bărbatului în cazul în care nu aveau copii; în caz contrar, proprietatea asupra zestrei revenea acestora, soțul beneficiind doar de uzufructul ei. Calea spre împăcare rămânea deschisă dacă soțul o dorea. Dacă în răstimp de doi ani nu se ajungea la nici o înțelegere sau dacă bărbatul murea, soția era silită, teoretic cel puțin, să rămână în mănăstire pentru tot restul vieții, pierzându-și în același timp și averea, din care zestrea și câștigurile nuntești reveneau copiilor sau soțului (după caz), iar din alte averi în afara acestora, două părți reveneau copiilor iar o parte era dată mănăstirii[24].

În cazul în care “precurva” nu avea copii, erau îndreptățiți părinții ei sau frații sau nepoții de frate să primească a treia parte din averea ei (se subînțelege: în afară de zestre și de darurile nuntești) cu condiția de a nu fi fost complici la săvârșirea adulterului, restul împărțindu-se în mod egal între biserică și cutia milelor. Când femeia nu avea asemenea rude, averea ei revenea în părți egale mănăstirii și cutiei milelor.

Femeia divorțată din pricina adulterului sau a atentatului la viața soțului nu mai avea dreptul să se recăsătorească. Vinovată fiind de alte fapte, avea această permisiune doar după trecerea a cinci ani de la pronunțarea despărțirii pierzându-și totodată zestrea și darul nuntesc în favoarea fostului soț și a copiilor.

Dacă unirea celor doi se desfăcuse din cauza bărbatului, femeia avea permisiunea de a se recăsători după împlinirea unui an, rămânând cu proprietatea asupra venitului nuntesc în cazul în care nu avea copii, și doar cu uzufructul acestuia în cazul în care avea.

Numărul mare al articolelor care tratează, în *Codul Calimah*, această problemă a averilor celor doi soți (observăm preocuparea de a lăsa o cât mai mare parte a acestora în familia din care proveneau) arată în ce măsură căsătoria era și o “afacere”, fapt care dădea naștere, putem presupune, la numeroase abuzuri.

Existau, însă, și câteva cazuri în care căsătoria putea fi desfăcută și fără aplicarea acestor sancțiuni materiale. Astfel, era aprobat divorțul dacă anumiți factori, de multe ori independenți de voința celor implicați, împiedicau funcționarea mariajului. Acești factori erau neputința timp de trei ani a unuia dintre soți de a-și

îndeplini “căsătoreasca datorie”, absența fără nici o știre a unuia dintre soți timp de cinci ani sau boala psihică nevindecată timp de cinci ani la bărbat și trei ani la femeie. Despărțirea era permisă fără sancțiuni și soților care hotărau de comun acord să meargă la mănăstire precum și dacă unul dintre ei devenea rob. Robia și consecințele ei erau tolerate, deși se recunoștea că era “împotriva firescului drit al omului”, pe motiv că era o situație existentă din vechime în Principat.

Divorțul mai era acordat fără aplicarea unor sancțiuni atunci când soțul cerea despărțirea pe motiv că soția lui nu era virgină deși o considerase ca atare, sau atunci când aceasta era “îngreunată din sămânță străină” fără ca el să fi știut mai dinainte[25].

Reglementând atât de minuțios condițiile acordării divorțului, legiuitorii lăsu deschisă în același timp porțița reconcilierii. Dacă “despărțiții soți” doreau să trăiască iarăși împreună în bună înțelegere, le era permis acest lucru socotindu-se “una și aceeași însoțire ca și cum n-ar fi fost despărțiți”[26].

Procedura acordării divorțului era relativ simplă: acel membru al cuplului care se considera parte vătămată adresa o plângere mitropolitului, la sesizarea căruia era declanșată o anchetă încredințată, de regulă, preoților parohiilor în care locuiau împričinații. Cercetarea cazului consta în audierea celor care puteau depune mărturie în cunoștință de cauză: vecinii persoanelor implicate, rudele lor, prietenii etc., declarațiile acestora fiind consemnate și incluse în dosar. În cele din urmă era întocmită anafora – un rezumat al investigațiilor – prezentată mitropolitului care dădea sentința. Abia după consfințirea, prin hotărâre canonică, a desfacerii legăturii duhovnicești dintre parteneri, puteau merge aceștia înaintea “tribunalului politicesc” pentru judecarea eventualelor litigii legate de împărțirea averii.

O mare parte dintre cererile de divorț sunt adresate de femei, cel mai adesea pe baza acuzațiilor de violență și de dezinteres față de familie.

Un asemenea caz este acela al presviteriei Ileana din Iași care depune o jalbă împotriva soțului ei, “preotul Niță din Copou”, acuzându-l că “neconținut nu lipsesc beții de la dânsul, și nu numai că sunt lipsită de pâinea cea de toate zilele, cu două copile ce le am cu el făcute, ci încă și îngrecată (însărcinată – n.n.) fiind, se duce dimineața cum poate și seara vine la un ceas sau la două din noapte (...). Pot eu să trăiesc cu copiii mei cu o pâine pe zi sau cu două ? (...) Apoi sfinția sa dacă vine de pe unde umblă el, (...) nu că să mă întrebe de ceva ca un gospodar sau să se uite la copiii lui, decât eu alt nume nu am, curvă, târfă”[27].

Pârâțul este acuzat, așadar, de incapacitatea de a se purta așa cum o femeie este îndreptățită să se aștepte de la bărbatul ei: să fie om gospodar, să întrețină familia, să participe la educarea copiilor. Manifestarea dezacordului față de comportamentul considerat ca inacceptabil declanșează accese de violență: “Preuteasa încă este iute, nu-i suferă lui ce zice, și pentru aceea o bate” – declară vecinii acestei perechi aflate în conflict. De multe ori, însă, “corecția” fizică poate pune în pericol viața victimei: “Am alergat cu toții când o băte pe preuteasă – povestesc aceiași vecini – și am găsit pe biata preuteasă în mijlocul casei trântită, mai moartă, și sfinția sa de ciudă luând o tingire ce era pe foc cu niște pești și umblând să o toarne maică-si în cap și nu l-am lăsat noi, și așa au trântit-o la pământ și au stricat-o”[28]. Intuim, în spatele acestei relatări remarcabile prin aspectul ei aproape cinematografic, drama unei căsnicii dominate de o violență ce se manifesta irațional, aproape isteric. Interesantă este atitudinea vecinilor: aceștia sunt departe de a considera că certurile dintre soți sunt o problemă care-i privește exclusiv pe cei

doi. Ei se implică, simpatizează cu victima, încearcă să limiteze răul provocat de agresor.

Prezentându-se în fața Dicasteriei cu asemenea motive, presvitera Ileana nu obține, totuși, divorțul. Cei doi soți sunt chemați la conciliere iar pârâtul acceptă să semneze un zapis prin care se angaja să-și schimbe atitudinea față de soția lui. Așadar, deși beția și violența conjugală extremă (“vrăjmășirea vieții”) erau motive de divorț prevăzute de lege, Dicasteria nu le considera cu desăvârșire intolerabile atâta timp cât nu se grăbea să pună capăt acestei situații. Căci un angajament formal între cei doi soți avea puține șanse să îmbunătățească relația dintre ei.

O dovadă în acest sens este un alt caz, acela al Elenei Alexandru care, la patru ani după ce acceptase o împăcare cu soțul ei, polcovnicul Gavril Jigu, apare din nou în fața instanței plângându-se că l-a văzut, în acest răstimp, “nepărăsindu-se după făgăduință ci mai rău făcându-se”. Femeia aducea ca argument situația ei în cei doisprezece ani de căsnicie: “În diastimă vreme a traiului vieții ceas bun în ochi nu am văzut, ci tot bătută și tiranită de către pomenitul meu bărbat am fost fără a fi vinovată cât de puțin; și chiar vinovată de aș fi fost, încă atâta tiranisire trupului meu nu s-ar fi căzut a-i împlini, căci un ucigaș de oameni se pedepsește până la o vreme și apoi se iartă, iară eu ticăloasă și osândită de ce merge mai rău se face, și mai mult mi se înnoiesc schingiuirile, cu nimic neputându-i intra în voie.(...) în sfârșit acum lovindu-mă peste un picior, mai mi l-au frânt, de istov asămine și mâinile, încât acum mai am venit în stare de a nu-mi putea spăla o camașă”[29]. Cosiderând situația intolerabilă, femeia hotărăște să ceară din nou divorțul. Remarcăm și în acest caz implicarea vecinilor: “De multe ori mergând și în casa numitei jeluitoare – afirmă căpitanul Ștefan Costin, solicitat ca martor – l-am și muștrat în multe rânduri pentru a lor trai necuviincios, și asupra numitei nu am aflat nici o pricină”[30].

Nici de această dată Dicasteria nu acordă divorțul ci face o nouă încercare de împăcare a celor doi. Pârâtul se recunoaște, printr-un zapis, vinovat de cele arătate de soția sa și se angajează formal să trăiască cu ea cum se cuvine, să o iubească “din tot sufletul” așa cum legea îl îndatorește, să nu o mai “pedepsească cu bătăi” și să-i asigure cele necesare traiului, în caz contrar acceptând să suporte “cea mai aspră pedeapsă” (fără a se preciza, însă, care anume). Drept garant al buneii sale credințe și supraveghetor al comportamentului său este numit un cunoscut de-al său cu datoria de a informa Dicasteria de orice abatere.

Femeia se angajează și ea ca în cazul în care soțul ei respecta cele asumate, să-l asculte “la toate cele ce va poronci, ca pe un soț”, să-i acorde respectul cuvenit fără a-i “răspunde la ceva”, acceptând la rândul ei să fie “greu pedepsită” dacă ar încălca aceste promisiuni.

În ambele cazuri prezentate (din numeroasele existente) soții aflați în conflict au destui ani de căsnicie în urma lor, fapt din care putem presupune că decizia prezentării în fața tribunalului nu a fost luată cu ușurință ci dimpotrivă, privită ca singura posibilitate rămasă. Eșecul mariajului este de fapt o realitate, căci violența constantă și lipsa purtării de grijă ascund scăderea respectului și a afecțiunii dintre soți precum și absența comunicării. Copiii sunt, la rândul lor, afectați de această situație. În fața acestei destrămări de fapt a căsniciei, apelul la Dicasterie nu face decât să ceară încetarea de drept a acesteia. Ca primă reacție însă, tribunalul ecleziastic se opune, se străduiește să medieze conflictele și să instituie, prin chezașii (garanți – n.n.) care se angajează să-i supravegheze pe soții dezbinați, un control strâns al procesului de dezbinare a familiei. Rezultatul este, de cele mai multe ori, menținerea artificială a unei căsnicii care în realitate a încetat să-și mai

îndeplinească funcțiile. Iar inventarele Dicasteriei ne arată că în ciuda acestor încercări numărul divorțurilor rămânea la un nivel ridicat.

Cele mai invocate, de către femei, motive de divorț sunt, așadar, violența, alcoolismul și neasigurarea de către soț a celor necesare traiului. În rândul claselor superioare încep să apară, însă, și alte motive: femeile mai educate erau mai conștiente de aspectul afectiv al unei căsnicii, de nevoia de comunicare dintre soți.

Un caz semnificativ este acela al Aristiței Balș. Aceasta se căsătorise cu logofătul Costachi Filipescu din dragoste, după ce fusese nevoie, în prealabil, de o dispensă din partea mitropolitului deoarece mirii erau într-un grad de rudenie (“spița a șasea de sânge”) în care Biserica nu permitea unirea. Față de eforturile pe care cei doi au trebuit să le facă pentru a obține dreptul de a fi împreună pentru tot restul vieții, atitudinea logofătului a început foarte repede să se schimbe. “În puțină vreme după a noastră căsătorie – se plânge Aristița Balș – pomenitul bărbat al meu, căindu-se pentru pasul acesta, sau fiind rătăcit în alte osăbite plăceri, a început deodată a se arăta către mine cu mare răceală, iar mai pe urmă, după ce din această însoțire am câștigat și doi copii, eu am rămas în privirea lui ca o sarcină, încât a-l vedea o dată pe zi trebuia să mă socotesc foarte norocită, iar nopțile Dumnezeu știe unde petrecea, și aceasta aproape de cinci ani”[31]. Simțindu-se în asemenea măsură neglijată, femeia se considera îndreptățită să ceară desfacerea căsătoriei.

La rândul ei, Smaranda, fiica spătarului Grigore Codreanu, se plânge de soțul ei, comisul Andronache Donici, că “nu-și aduce aminte” de ea deși se afla “încă în vârsta tinereților”[32].

În astfel de cazuri femeile - având în general o zestre care le permitea asigurarea celor necesare traiului – nu căutau în mariaj în primul rând siguranța materială sau un tovarăș care să le ajute să înfrunte mai ușor greutățile câștigării mijloacelor de subzistență. Insatisfacția lor provenea din lipsa de comunicare afectivă cu partenerul. Dorința lor de a divorța pe baza acestui motiv semnifică refuzul de a accepta o căsătorie golită de conținutul ei afectiv.

Decizia de a cere desfacerea căsătoriei este în primul rând un gest de refuz al unei situații devenite intolerabilă. Este interesant, însă, ce mult variază, de la caz la caz, nivelul de acceptabilitate: unele femei îndură ani de zile un comportament abuziv, violent, din partea soțului până când, într-un gest de revoltă, hotărăsc să-i pună capăt cerând divorțul. Pentru altele, lipsa dragostei și a atenției din partea soțului este deja considerată ca inacceptabilă. Aceste diferențe sunt în strânsă legătură cu ceea ce așteptau femeile să le ofere căsnicia, cu gradul în care mariajul le împlinea unele nevoi interioare. Cu cât aceste cerințe erau mai înalte (stimă reciprocă, afecțiune, comunicare sufletească), cu atât mai rapid erau resimțite “defecțiunile”.

Există și numeroase cazuri în care bărbatul era cel care se considera parte vătămată, chemându-și soția, ca acuzată, în fața Dicasteriei. Asemenea situații găsim pe toate palierele scării sociale.

Un mare boier, de exemplu, hatmanul Anastasie Bașotă, își acuza soția, pe Ruxandra Balș, că în loc să “petreacă cu dragoste și cu blândețe” așa cum sunt “datoriile unei soții”, ea, dimpotrivă, “îndărătnicindu-se, stăruiește în tot chipul a se dezbină viețuirea dintre noi”[33].

O listă mult mai lungă de plângeri are de făcut despre soția sa Smaranda comisul Andronache Donici. Aceasta –afirma el – se dovedise în mai multe rânduri necredincioasă, fiind surprinsă o dată chiar de soțul ei care “într-o seară” o găsisese “în brațele unui prieten a ei chemat de dânsa”. În alt rând aceasta, “văzând pe un tânăr bacal din Vaslui fecior al unei văduve, anume Castroeneasa, au poftit să se mulțumească și de dânsul, și pentru acest sfârșit au mers la casa Castroenesei noapte și ziua în câteva rânduri, sub cuvânt de vizită, unde au și mâncat”. Întâmplându-se o dată să nu-și găsească iubitul acasă și aflând că era la culesul viei, femeia “n-a pierdut vremea și până seara s-a dus la vie pe jos, fără slugă măcar, depărtare aproape de un ceas, până la un sat numit ...(ilizibil în text), și de acolo nemaiputând de osteneală, s-au întors într-un car cu lemne”. Ghicim în spatele acestor amănunte o veritabilă investigație condusă de soțul înșelat care, împins de gelozie (sau poate de dorința de a strânge probe spre a obține un divorț în favoarea sa), nu s-a dat în lături de la angajarea unor “spioni” care să-i supravegheze soția.

Comisul acuza, în plus, lipsa de spirit gospodăresc a consoartei sale: “nu se îndeletnicește nici într-o casnicele sale datorii – se plângea reclamantul - încât în vreme de opt ani nu m-am învrednicit să văd a se lucra cel mai mic lucru în casa mea, sau a avea purtare de grijă pentru lucrurile casei care se împrăștie toată, și fără nădejde ca să-mi pot lăsa casa măcar pentru o zi fără osăbit purtător de grijă”.

Femeia atât de grav acuzată încerca să se apere arătându-l pe soțul ei mai puțin virtuos și răbdător față de cum încerca acesta să se prezinte. Demersul ei s-a soldat, însă, cu un eșec: acuzația de violență “nu s-a putut dovedi, căci mărturia slugilor nu poate fi primită, după pravile”, deși comisul însuși admitea în jalba sa că a folosit “chipuri de blândețe și mai aspre” pentru a-și “disciplina” soția; nici acuzația de preacurvie nu a putut fi dovedită, căci “acele țigance arătate prin jalbă (că ar fi fost țitoarele boierului – n.n.) sunt fugite de la casa pârlitului de mai înainte vreme”.

Andronache Donici își repudiază hotărât soția și obține desfacerea căsătoriei[34].

În acest dosar putem într-adevăr bănui Dicasteria de părtinire, așa cum lăsa să se înțeleagă Vasile Alecsandri. Știind că la mijloc era zestrea Smarandei pe care femeia o pierdea dacă se dovedea vinovată, înțelegem mai bine înverșunarea boierului, caz în care devenea suspectă lipsa de zel a tribunalului ecleziastic în anchetarea afirmațiilor acuzatei. Observăm, în plus, dubla măsură cu care erau apreciate faptele celor doi : acuzația de adulter adusă femeii atârna greu în balanță; adusă, însă, bărbatului, nu era, de fapt, luată în considerare.

Pe măsură ce coborâm treptele scării sociale, altele sunt faptele de care sunt acuzate femeile. Astfel, Anastasia, soția unui oarecare Ioan Ardeleanul “de aice din orașul Eși”, era “pătimașă de beție, și cum se îmbată se apucă la ocărât pe soțul ei cu fel de fel de batjocuri necinstite, care stă toată mahalaua în întristare – aceste mărturii aparțin vecinilor – pentru că numita se laudă de-a pururea că va da foc în casă, apoi (...) după ce se îmbată îl lasă pe numitul bărbat și unde se duce, ea știe, decât o vedem că vine cu ocări sărind la bătaie, stricând gardurile casei (...) și ce apucă din casă vinde și bea și umblă fugară câte trei, patru zile”[35]. Dicasteria încearcă să-i împace pe cei doi: soția se angajează să se lase de băut, să-și vadă de casă și să se supună întru totul soțului iar acesta promitea să n-o mai bată “fără vreo pricină” ci să-i poarte de grijă și să o iubească “ca pe o soție”.

Asemenea probleme nu erau specifice doar mediului urban. Un exemplu ar putea fi acela al lui Vasile Chiril din satul Metești, departamentul Sucevei: acesta își

acuză soția că în cei trei ani ai căsniciei lor și-a părăsit de numeroase ori domiciliul iar în timp ce el era plecat să o caute, copilul lor “a pierit de aprinderea hainelor” odată cu incendiul care mistuise casa. Găsindu-și în cele din urmă soția angajată ca servitoare la Iași, reclamantul se lovește de refuzul acesteia de a se întoarce acasă, fapt pentru care cerea Dicasteriei ajutorul pentru a “i se da femeia pe mână”. Motivul acestei solicitări nu este, așa cum s-ar putea crede, afecțiunea față de soția fugară, ci unul ținând de interesul material: “căci până acum am cheltuit peste 300 lei bez zile pierdute cu căutarea ei și un fecior al ei (dintr-o căsătorie anterioară – n.n.) ce-i în slujba străjii pământeste mă apucă să-i dau zestrea ei”.

Deși în acest caz nu este vorba despre o cerere de divorț, realitatea care ar fi putut-o inspira există. Dicasteria însă acceptă cererea de mediere și cei doi semnează un zapis prin care se angajează, ea – să nu-și mai părăsească locuința, să-și vadă de gospodărie și să-și iubească bărbatul, iar el – să o iubească, să-i poarte de grijă și, lăsând în urmă neînțelegerile, să trăiască așa cum fac “și alți de treabă casnici” fără a o mai “pedepsi cu bătaii” (aflăm acum și motivul înstrăinării femeii).

O problemă care intrigă este, în aceste cazuri, aceea a motivelor care le determina pe aceste femei să consimtă la împăcare, deci să accepte iarăși niște condiții de viață pe care, prin denunțarea lor în fața instanței, le-au considerat drept inadmisibile (posibilitatea ca soții lor să se îndrepte era, așa cum o demonstra realitatea, minimă). O explicație poate fi însuși refuzul bărbaților de a divorța, determinat cu siguranță nu de sentimentele tandre față de soții ci de alte considerente cum ar fi teama de pierderea zestreii acesteia. În unele cazuri chiar, femeia era cea care asigura întreținerea familiei, un asemenea exemplu fiind acela al Ioanei, soția lui Gheorghe Mindirigiu. Despre acesta din urmă vecinii aduceau mărturie că este “pătimaș de beție, că ce câștigă el bea, și vine uneori noaptea beat și o apucă pe soția lui la bătaii (...) și biata soția lui umblă noaptea cu copilul în brațe pe la case ca să o primească”. Aceasta asigura subzistența familiei “muncind cu mâinile, spălând cămeși pe la jidovi și alții, și din ceea ce câștigă hrănește atât pe dânsul cât și pe copil”^[36].

Ar fi interesat de aflat ce rol juca în acest refuz teama de a nu rămâne, la o vârstă nu foarte tânără, fără cineva care să le poarte de grijă în problemele vieții de zi cu zi (hrană, îmbrăcăminte etc.). Ar trebui să cunoaștem, pentru aceasta, ponderea deținută de încheierea unei a doua căsătorii din numărul total al acestora pentru a vedea ce șanse aveau bărbații divorțați (dar și femeile) să se recăsătorească (știm doar că în înalta societate multe divorțuri erau urmate de o nouă căsătorie, dar pentru acești oameni e puțin probabil ca motivul să fi fost cel ale dorinței purtării de grijă). Nu știm, de asemenea, nici cum erau priviți de către anturaj oamenii care divorțaseră. Numărul mare al divorțului ne îndreptățește să credem că era un fenomen tolerat (dacă nu chiar acceptat) într-o anumită măsură, dar nu trebuie să uităm, în același timp, că mentalitatea oamenilor de atunci era încă predominant tradiționalistă, conservatoare în ceea ce privește rolul familiei. Persoanele divorțate ar putea avea o imagine nu prea bună în comunitate, fapt care ar putea fi încă un motiv al refuzului bărbaților de a consimți la despărțire.

În numeroase cazuri femeia accepta soluția împăcării din considerente economice, divorțul putând antrena scăderea nivelului ei de trai până la un punct în care însăși existența zilnică devenea anevoioasă. Un exemplu concludent este acela al Soltanei care, izgonită de soțul ei Costachi Nistor împreună cu fiul ei de șase ani, se vede silită să muncească din greu pentru a asigura supraviețuirea ei și a copilului,

după cum însăși mărturisește: “Eu mă aflu izgonită de bărbatul meu de șase ani, cu un copil mic de șase ani, anume Toma, care eu văzându-mă izgonită de numitul bărbat, am umblat cu copilul de mână și am lucrat la salahori unde găseam, până și la cărămidărie am lucrat, numai ca să-mi scot hrana de toate zilele și a-mi hrăni bietul copil”[37].

În asemenea situații, condiția economică precară nu lăsa alternativă decât tolerarea unui comportament pe care femeia ajunsese să-l considere inacceptabil. Femeile singure (cu excepția cazurilor – rare, dacă le raportăm la ansamblul societății - în care dispuneau de o avere personală) erau expuse și vulnerabile.

În ceea ce privește atitudinea Dicasteriei față de cererile de divorț, distingem deosebiri în funcție de statutul social și de averea părților implicate. Observăm că este acordată cu ușurință permisiunea desfacerii căsătoriei la clasele înstărite, în timp ce pentru cuplurile aflate în josul ierarhiei sociale predomină tendința de a forța o reconciliere.

O posibilă explicație pentru această dualitate poate ține de dificultățile de care se loveau persoanele divorțate (dar situația era valabilă și pentru despărțirile nesancționate formal de către tribunalul eceziastic). După cum am văzut, femeile erau cele mai afectate în urma separării, nivelul lor de trai scădea drastic iar posibilitățile de a-și câștiga traiul erau limitate. De multe ori erau silite să se prostitueze, fapt ce nu le permitea, însă, întotdeauna supraviețuirea, așa cum arată cazul Ilenei, soția unui oarecare lordache Straton din Dorohoi: părăsindu-și bărbatul, aceasta “s-a dedat desfrânării”, fiind găsită peste un timp “cu un copil mic în brațe, făcut în fărădelege, (...) ticăloșită cu totul, neavând nici casă nici masă”[38].

O soluție viabilă era, pentru aceste femei, angajarea ca slujnice departe de soții pe care îi abandonaseră cu sau fără forme legale. Spre mijlocul secolului, fenomenul luase o asemenea amploare încât ajunsese să trezească îngrijorări. În 1852 mitropolitul trimitea Departamentului Dinlăuntru o înștiințare cum că “din duhovniceștile proțesuri dintre casnici s-au luat încredințare că unele din soțiile de clasa de jos, după oarecare neînțelegeri ce au cu bărbații lor în casnica viețuire, se prilejesc a pribegi prin târguri și sate”. Acest fapt n-ar fi o problemă, consideră mitropolitul, dacă acele femei nu s-ar da drept văduve sau nemăritate “pentru înlesnirea traiului sau pentru apărare” (putem deduce, din aceste măsuri de precauție, că o femeie măritată și singură era suspectă). De pe aceste poziții, femeile se angajau la stăpân primind bani în avans, iar în cazul în care apăreau soții abandonați intervenind, împreună cu Dicasteria, pentru întoarcerea lor acasă, se iveau neînțelegeri și nemulțumiri din partea stăpânilor păgubiți de acești bani[39].

Problema femeilor ce se angajau ca slujnice mai avea un aspect care îi irita în mod deosebit pe înalții ierarhi ai Bisericii Ortodoxe: femeile (ortodoxe) ce slujeau la evrei, numeroase nu doar în orașul Iași. În ținutul Dorohoi, de exemplu, fenomenul era așa de răspândit încât “nu pot găsi creștinii să tocmească slugi cu anul fiindcă jidov pe aicea nu se găsește care să nu aibă slugă femeie moldovancă în casă”. Răul cel mai mare era faptul că aceste persoane “atâta au venit a părăsi religia creștinească, încât țin cu jidovii sâmbăta iar duminica lucrează, posturile mănâncă carne, nu se ispovedesc nici se împărtășesc astfel încât pe cele mai multe nici îi cunoști dintre evrei, că mai bine au deprins limba evreiască dar limba lor au părăsit-o cu totul”[40]. Toate încercările autorităților de a le interzice acest lucru au rămas fără succes, căci femeile izgonite o dată de către polițiști se întorceau iarăși la stăpânii lor, de complicitatea cărora se bucurau[41].

În fața acestor probleme, Dicasteria a considerat drept singură posibilitate de îndreptare limitarea numărului femeilor nevoite să se angajeze drept slujnice. Acesta poate fi un motiv pentru reticența, în unele cazuri, de a acorda divorțul. Din această atitudine putem presupune că societatea, luată prin surprindere de creșterea numărului de femei rămase singure în urma despărțirii, nu găsea pentru ele un loc bine definit, situație rezultând din rolul exclusiv de soție și mamă care era atribuit femeii în acea epocă.

Fenomenul divorțului în Moldova regulamentară reflectă, prin amploarea și caracteristicile sale, apariția în cadrul societății a unei tendințe tot mai accentuate de liberalizare a moravurilor, de desprindere de rolul tradițional de unitate funcțională care era atribuit familiei, curent împotriva căruia se ridica Biserica având și sprijinul statului. În cadrul acestei tendințe, femeile jucau un rol esențial refuzând din ce în ce mai mult să accepte, în numele supunerii pe care tradiția le-o impunea față de bărbații lor, atitudini și gesturi vătămătoare trupestă și sufletește.

O altă ipostază a femeii este aceea de părinte, de mamă. Părinții erau, prin intermediul legislației, “îndatoriți a da fiilor lor cuviincioasă creștere, adică îngrijindu-se pentru viața și sănătatea lor, să li se deie trebuincioasa hrană, deprinzându-le puterile trupestă și iscusințele sufletești spre bine și întemeind fericirea lor cea viitoare prin învățături mai ales a dogmelor credinței și apoi a celorlalte folositoare științe”[42]. Desigur, ne imaginăm cu ușurință că realitatea nu corespundea întotdeauna acestor prevederi. Rămâne însă semnificativ rolul complex pe care era chemată familia să-l aibă în educarea copiilor, în pregătirea lor pentru a deveni adulți folositori societății. Acest rol este cu atât mai ușor de înțeles dacă ne gândim că în epoca în care a fost redactat *Codul Calimah* (la 1 decembrie 1817 intra în vigoare) învățământul public era ca și inexistent.

Continuând cu reglementarea relațiilor părinți – copii, condica civilă prevede roluri diferite pentru cele două sexe în creșterea fiilor: “Tatăl, mai ales, este îndatorit a se îngriji pentru hrana copiilor, până ce vor veni în vârstă de a se hrăni de sineși, iar mama pentru nevătămarea trupului și a sănătății lor”[43]. Această împărțire era firească având în vedere că sarcina de a întreține familia revenea, în acele vremuri, bărbatului, activitatea femeii rămânând concentrată asupra gospodăriei, a casei.

Amândoi părinții aveau, însă, drepturi egale în ceea ce privește supravegherea educației copiilor, putând adopta măsuri coercitive în caz de nevoie. “Copiii cei cu năravuri rele”, “cei nesupuși” sau “cei ce tulbură casnica liniștire” puteau fi pedepsiți, însă “cu un chip cuviincios și nepricinuit de vătămare”. Nu se precizează sensul acestei din urmă expresii, dar ea lasă să se înțeleagă că era admisă, într-o anumită doză, folosirea violenței împotriva copiilor atunci când părinții o considerau necesară. Legiuitorii încercau, însă, să limiteze autoritatea acestora asupra copiilor lor. Astfel, este prevăzută decăderea din drepturile părintești a acelor părinți care “nicidecum nu se îngrijesc pentru hrana și buna creștere a fiilor”, sau a acelor care abuzau de autoritatea lor. De data aceasta ni se explică ce se înțelegea prin abuzuri: “Reaua întrebuințare a puterii părintești se face atunci când tatăl vatămă prin faptă trupească siguranța a fiului, firescul drit, cinstea, curățenia moravurilor, averea lui sau alte drituri cuvenite fiului. Aceste fapte sunt: vrăjmășia împotriva fiului sau îndemnarea către năravuri rele, pedepse nemăsurate, silnicia spre însurare sau către alegerea chipului viețuirii lui”[44]. Semnificativ este faptul că legile nu conțineau mențiuni despre “reaua întrebuințare a puterii părintești” de către mamă.

Legislația prevedea o mediere instituțională și pentru apariția unor tensiuni între proiectele de viitor ale părinților pentru copiii lor și dorințele acestora. Tatăl, căruia îi revenea, conform legii, cea mai mare autoritate, putea “da creștere fiului său celui nevrâstnic potrivit cu rangul, starea și chipul vieții ce va socoti de cuviință; ajungând însă fiul la sprevrâstnicie, dacă el nu va fi mulțumit cu chipul acela și va descoperi tatălui său dorința ce are către vreun alt fel de chip spre petrecerea vieții sale, mai potrivită cu plecarea inimii și cu puterile lui, și nu va fi putând câștiga dorința sa de la părinți, este slobod să facă cererea sa la cuviincioasa judecătorie”. Mama avea și ea un cuvânt greu de spus, așa cum aflăm din unele mărturii ale epocii. Un asemenea exemplu este acela al lui George Sion, al cărui tată îl destinase pe viitorul scriitor vieții monahale, ținând, pentru fiul său, spre cea mai înaltă demnitate ecleziastică, aceea de mitropolit (care era “ca un al doilea vodă în țară”). Tânărul Sion acceptase, mama acestuia opunându-se în schimb cu vehemență și reușind să-și impună punctul de vedere în urma căruia fiul ei a fost trimis la colegiul Sf. Sava din București[45].

Un alt caz este acela la soției logofătului Nicolae Canta, Pulcheria, care hotărâse să-și călugărească trei dintre fete deși acestea nu prea erau de acord. La vederea protestelor energice și a scenelor înduioșătoare făcute de una dintre ele, Veniamina, logofătul ar fi fost dispus să renunțe, soția sa fiind cea care s-a dovedit inflexibilă. Demn de semnalat este faptul că nici fata nu s-a apărut apelând la tribunal împotriva mamei sale, așa cum îi permitea legea. O posibilă explicație ar fi aceea că în societatea încă patriarhală de atunci un copil care își înfrunta părintele cu sprijinul legilor era de neimaginat. Ne întrebăm, pe de altă parte, în ce măsură erau cunoscute aceste prevederi în rândul celor care ar fi putut beneficia de ele (analfabetismul, în special cel feminin, era cu deosebire ridicat).

Este foarte posibil ca aceste dispoziții legale privitoare la protejarea copiilor de constrângerile părinților să fi rămas neaplicate. Rămâne, însă, demnă de remarcat ideea care inspirase întocmirea acestor articole de lege, și anume aceea că un copil nu era proprietatea deplină a familiei sale ci o ființă care dispunea de anumite drepturi pe care societatea era datoră să le apere atunci când erau încălcate, intervenind în universul privat în favoarea celui considerat mai slab.

În familia sa, copilul nu avea numai valoare în sine, el era în primul rând moștenitorul averii și al poziției părinților săi în societate, având un rol esențial în perpetuarea sistemului social. Faptul că aceasta era principala “funcție” a copilului este dovedit de diferența de statut dintre legitimi și nelegitimi (“Fiii cei nelegiuți nu dobândesc drituri deopotrivă cu cei legiuți”[46]). Născuți în afara căsătoriei, aceștia nu puteau primi decât numele mamei, fiindu-le refuzat dreptul asupra numelui și averii tatălui chiar dacă acesta își asuma responsabilitatea paternității și contribuia la creșterea lor. Chiar când acești copii erau legitimați (prin act întărit la tribunal și cu permisiunea Divanului), ei nu dobândeau dreptul decât la moștenirea părinților, nu și a rudelor acestora. Legea limita, însă, discriminarea la situația acestor copii în raport cu familia; în ceea ce privește evoluția lor socială, se preciza că “nelegiuita însoțire nu poate să pricinuiască copilului jignire la cinstea politicească și la înaintirea lor”[47].

Un caz aparte îl reprezentau femeile care refuzau maternitatea abandonându-și copiii, silindu-i să crească în afara unei familii.

În Moldova acestei epoci, numărul sarcinilor nedorite atinge proporții semnificative, din cauze insuficient limpezite. O posibilă explicație poate fi fenomenul prostituției, care trebuie să fi avut o anume amploare dacă s-a simțit nevoia reglementării lui printr-o lege specială (“femeile publice” erau inclusiv clasificate -

“țitoare”, “femei publice având mobilitatea lor”, “femei de bordel adică în gazdă la vreo stăărăstoaie”, “femei de uliță” – și puse să plătească anumite taxe, măsuri care nu-și au rostul decât dacă realitatea le face necesare)[48]. Altă explicație poate fi relaxarea moravurilor, în sensul acceptării legăturilor trupești – cu posibilele lor consecințe - și în absența căsătoriei.

Femeile aflate în aceste situații hotărau, nu de puține ori, să scape de copiii concepuți în condiții neacceptate de societate. Avortul pare să fi fost o practică răspândită, după cum reiese dintr-un raport întocmit în 1855 de către Ludovic Steege, unul dintre medicii orașului Iași. Imaginea desprinsă din acest raport este deosebit de sugestivă: “Nu e prea de mult – spunea doctorul – că se putea zice încă la noi că greșelile femeilor săvârșite afară de cuviințele sociale nu aveau alt refugiu spre a scăpa de rușine decât crima. Săpând cineva prin locuri unde niciodată nu au fost cimitire, scurgând iazuri, destupând gropi, nu i se întâmpla prea rar a descoperi schelete de copii care se presupuneau a fi fost îngropați acolo de către înseși mamele lor, mai înainte de a ajunge încă la termenul firesc al nașterii”[49]. Autoritățile au încercat să stăvilească fenomenul impunând ca îndatorire moașelor “să arate în secret stăpânirii locale pe femeile care le fac îndemnare spre scopuri nelegiuite și care cer de la dânsle mijloace ce ar putea sluji spre pierderea pruncului”[50]. În fondurile arhivistice cercetate nu am găsit asemenea denunțuri; această încurajare teoretică a delațiunii nu era însoțită și de un stimulent material, fapt care ne îndreptățește să presupunem că numărul acestor denunțuri nu era mare, mai ales dacă femeile aflate în asemenea situații își asigurau, contra cost, discreția moașelor la care apelau.

Moașele mai erau obligate, în cazul în care erau solicitate să trateze femei necăsătorite ce acuzau dureri abdominale, să se asigure dacă nu era vorba de fapt despre o sarcină. Dacă acest diagnostic se confirma, aveau datoria de a informa despre aceasta pe mamele respectivelor femei sau, în cazul slugilor, pe stăpânii lor, veghind totodată, în momentul nașterii, ca nou-născutul să nu fie ucis sau abandonat[51]. Din aceste dispoziții putem deduce că femeile din rândul cărora se alegeau mamele care își lepădau copiii erau mai ales cele tinere, încă nemăritate, care erau împiedicate să-și păstreze progenitura din cauza constrângerilor sociale sau a lipsurilor materiale.

Odată sarcina nedorită ajunsă la termen, copilul rezultat astfel era de multe ori abandonat pe la vreo biserică, cruzimea însoțind nu de puține ori acest gest al lepădării. Documentele menționează cazuri de prunci lăsați în toiul nopții “în gunoi afară”[52] sau “numai cu pielea goală în mijlocul drumului” într-o noapte geroasă de februarie[53].

Pentru a reduce pe cât posibil numărul acestor situații, a fost înființat, la inițiativa și cu sprijinul lui Gr. Al. Ghica, un institut (Institutul Gregorian) care să favorizeze, prin specificul activității sale, soarta pruncilor veniți pe lume în condiții mai puțin prielnice. În cadrul acestui institut ajung să funcționeze o maternitate, o școală de moașe, un birou pentru plasarea doicilor la familiile care le solicitau, o clinică pentru vaccinarea copiilor și o secție pentru primirea copiilor abandonați. Poarta instituției era prevăzută cu un ghișeu special unde copiii de care părinții lor nu aveau nevoie puteau fi abandonați în condiții discrete și sigure, evitându-se astfel moartea sau îmbolnăvirea lor prin părăsirea pe treptele bisericilor sau la porțile oamenilor. Acest ghișeu pare să-și fi dovedit din plin utilitatea: într-un răstimp de trei ani de la înființarea institutului au fost abandonați în acest mod 362 de nou-născuți, număr deosebit de mare având în vedere că se referă doar la regiunea orașului Iași. În

celelalte orașe, îngrijirea copiilor părăsiți era în continuare încredințată în principal comunității[54].

Persoana blamată pentru abandonarea copiilor era îndeobște mama, femeia care zămislise în păcat. Cum este nevoie de doi oameni pentru a concepe un copil, apare întrebarea firească ce atitudine aveau, în aceste circumstanțe, tații biologici ai ființelor lepădate. Așa cum arată documentele vremii, aceștia refuzau de multe ori să-și asume responsabilitatea noii vieți, lăsându-și fostele parteneri să se descurce singure, silindu-le de multe ori, prin această “dezertare”, la gesturi disperate.

Încercând să limiteze asemenea rele, statul își puneă speranța în dezvoltarea învățământului, începând să acorde o atenție sporită educării fetelor. În mod obișnuit, fetele, cu excepția celor din înalta societate, nu beneficiau de o instruire specială. Educația primită în familie (lucrări manuale, gospodărie), era menită să le pregătească pentru destinația lor principală, aceea de soție și mamă. În unele cazuri, atunci când în familie se aflau și frați mai mari instruiți, se întâmpla ca aceștia să predea surorilor lor rudimente de scriere și citire. Un asemenea exemplu este acela al lui George Sion (membru al unei familii cu treisprezece copii) care ținea lecții surorilor lui, întristat că părinții săi (tatăl era boier de treapta a doua, deci nu din clasele de jos) nu avuseseră mijloacele de a lua măsuri pentru a le scoate din ignoranță[55].

Analfabetismul feminin era dominant în epocă, excepție făcând unele fiice de mari boieri educate în pensioane sau acasă cu guvernante. În Moldova acelei vremi fetele prea numeroase reprezentau o povară în familie (trebuiau înzestrate), situație care se rezolva prin trimiterea unora dintre ele, cu sau fără voia lor, la mănăstiri pentru a îmbrăca haina monahală. Două dintre surorile lui George Sion au urmat această cale, dar nici familia unui mare boier precum Nicolae Canta nu a fost străină de o asemenea practică.

Deschiderea, pentru fete, a accesului la educația publică, nu urmărea instruirea lor la același nivel cu acela al băieților, ci avea rolul de a face din ele bune mame și soții, cu cunoștințele gospodărești necesare precum și de a le pregăti să fie de folos țării în unele condiții ca “profesoare”, “spre a fi scutită societatea de aducerea guvernantelor din străinătate cu multe cheltuieli și adesea cu nemerirea instrucției potrivite”[56]. În acest scop fetele învățau și câte puțină religie, gramatică, aritmetică, geografie, istorie naturală, pe lângă îndeletnicirile specifice (“deprinderea a tot lucrul de mână femeesc precum facerea călțunilor, cusutul de cămăși, de straie, cusutul la gherghet, tapiseria și alte lucruri folosite pentru căsnicia economică”[57]).

În fond o bună parte din “programa” pe care trebuiau să o parcurgă fetele consta în ocupații care se învățau în mod obișnuit în familie. Să exprime, oare, acest fapt, neîncrederea societății în educația primită de fete acasă? Sau poate reflectă confuzia care însoțea debutul învățământului public feminin, fază în care organizatorii acestuia nu aveau încă o imagine clară a rolului fetelor în societate. Rămâne însă dorința lor de “înavuțire cu zestre statornică (învățătura – n.n.) menită a încheia șirul fericirii sociale”[58].

Contextul social al Moldovei regulamentare nu le-a permis femeilor să se manifeste în alte planuri decât cel familial. Parte integrantă a unor structuri tradiționaliste, femeile aveau o situație mai puțin privilegiată decât partenerii lor, menirea lor fiind – în viziunea epocii – aceea de a contribui la bunul mers al societății

făcându-și datoria ca soții și mame. Tot acum, însă, femeile încep treptat să se sustragă imperativului patriarhal al supunerii față de bărbații lor: numărul din ce în ce mai mare de cereri de divorț și motivele pe care acestea se întemeiază indică o tendință tot mai pronunțată spre emancipare, caracterizată de protestul împotriva unor situații considerate înjositoare sau vătămătoare.

* Daniela Mârza este absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea “Al. I. Cuza” din Iași. Cercetător la Centrul de Studii Transilvane din Cluj. Doctorand cu o temă privind învățământul confesional din Transilvania la sfârșitul sec. XIX – începutul sec. XX. Alte arii de interes: istoria familiei, istoria vieții cotidiene.

Daniela Mârza este absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea “Al. I. Cuza” din Iași. Cercetător la Centrul de Studii Transilvane din Cluj. Doctorand cu o temă privind învățământul confesional din Transilvania la sfârșitul sec. XIX – începutul sec. XX. Alte arii de interes: istoria familiei, istoria vieții cotidiene.

- [1] Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, *Dicționar de sociologie*, București, Ed. Babel, 1993, p. 238.
- [2] *Codul Calimah*, ed. critică de A. Rădulescu, București, 1958, p. 92, art. 63.
- [3] Anaforaua mitropolitului la domn relativă la măsurile ce ar fi de luat pentru mărginirea despărțeniilor căsătoriilor, în “Analele Parlamentare ale României”, t. IX (1839), p. a II a, pp. 464–465.
- [4] C. Zamfir, L. Vlăsceanu, *op. cit.*, p. 91.
- [5] Elisabeta Stănciulescu, *Sociologia educației familiale*, vol. II, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 60.
- [6] Violeta Barbu, “ Ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă.” *Studiu asupra divorțului în Țara Românească în perioada 1780– 1850*, în “Revista Istorică”, III, 1992, 11–12, p. 169.
- [7] Art. 151: “ Căsătoria se va celebra în public înaintea ofițerului stării civile al domiciliului uneia dintre părțile care se însoțește” , *Codul Civil*, 1864, în C. Harmangiu (antolog.), *Codul general al României*, vol. II, București, 1907, p. 132.
- [8] *Codul Calimah*, ed. cit., p. 92.
- [9] *Legiuirea Caragea*, București, 1865, p. 316.
- [10] *Codul Calimah*, ed. cit., p. 93.
- [11] Ecaterina Negruți, *Structura demografică a orașelor și târgurilor din Moldova 1800–1859*, Iași, Fundația Academică “A. D. Xenopol”, 1997, p. 99.
- [12] Direcția Județeană Iași a Arhivelor Naționale (în continuare ANI), fond Mitropolia Moldovei și Sucevei (în continuare MMS), dosarul A 17/1839.
- [13] *Codul Calimah*, ed. cit., p. 92– 95.
- [14] C. Zamfir, L. Vlăsceanu, *op. cit.*, p. 238.
- [15] Roderick Phillips, *Untying the Knot. A Short History of Divorce*, Cambridge University Press, 1991, p. 93.
- [16] M. R. Ungureanu, *Granițele morale ale Europei. Despre morala cuplului în societatea românească la început de secol XIX*, în “Secolul XX” , 7–9, 1996, p. 104.

[17] V. Alecsandri, *Introducere la scrierile lui Constantin Negruzzi*, în C. Negruzzi, *Scrieri*, vol I, București, 1872, p. XVII.

[18] *Ibidem*, p. XIX.

[19] Codul Calimah, ed. cit., art. 108–109, p. 101.

[20] *Ibidem*, art. 136, p. 111.

[21] ANI, MMS, B 85/1832, f. 1.

[22] Codul Calimah, ed. cit., art. 122, p. 107.

[23] În Codul Civil din 1864, motive de divorț mai erau doar adulterul (art. 211), excesele, cruzimile sau insultele grave (art. 212), condamnarea la muncă silnică sau închisoare (art. 213), consimțământul “mutual și stăruitor al soților că viața în comun le este nesuferită” (art. 214). Codul Civil, 1864, în C. Hamangiu (antolog.), *Codul general al României*, vol. II, București, 1907, p. 305.

[24] Codul Calimah, ed. cit., art. 124–126, p. 107.

[25] *Ibidem*, art. 143, p. 115.

[26] *Ibidem*, art. 123, p. 107.

[27] ANI, MMS, B 20/1835.

[28] *Ibidem*.

[29] ANI, MMS, B 1/1838.

[30] *Ibidem*.

[31] ANI, MMS, B 7/1840.

[32] *Ibidem*, B 85/1832.

[33] *Ibidem*, B 11/1837.

[34] *Ibidem*, B 85/1832.

[35] *Ibidem*, B 14/1839.

[36] *Ibidem*, B 24/1837.

[37] *Ibidem*, B 61/1837.

[38] *Ibidem*, B 10/1833.

[39] *Ibidem*, A 18/1852, f. 17.

[40] *Ibidem*, f. 18.

[41] *Ibidem*, A 14/1836, f. 4.

[42] Codul Calimah, ed. cit., art. 182, p. 125.

[43] *Ibidem*, art. 183.

[44] *Ibidem*, art. 190, p. 127.

- [45] G. Sion, *Suvenire contimpurane*, Iași, 1886, p. 411.
- [46] *Codul Calimah*, ed. cit., art. 208, p. 131.
- [47] *Ibidem*, art. 217.
- [48] *Manualul Administrativ al Principatului Moldovei*, vol. I, Iași, 1855, p. 345 (mai departe, prescurtat: *Manualul...*).
- [49] “Gazeta de Moldavia”, Iași, 29, 1835, p. 2.
- [50] *Manualul...*, ed. cit., vol. II, p. 447.
- [51] *Ibidem*.
- [52] ANI, fondul Epitropiei Spitalului Sf. Spiridon, 132.
- [53] *Ibidem*, 150, f. 43.
- [54] “Gazeta de Moldavia”, Iași, 2, 1852.
- [55] G. Sion, *op. cit.*, p. 416.
- [56] V. A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800–1864*, vol. I, p. 130.
- [57] *Ibidem*, p. 271.
- [58] “Albina Românească”, Iași, 47, 1839.

Statutul femeii la mijlocul veacului al XIX-lea

Elena Olariu*

Clarificarea problematicii legate de statutul social al femeii din veacul trecut, în Moldova și Muntenia, impune excluderea percepției simpliste a realității vieții private, evitarea absolutizărilor rigide de tip misogin și renunțarea la tratarea subiectului doar din punctul de vedere al mișcării de emancipare feminină.

Pentru reconstituirea unei imagini cât mai corecte nu se poate nega sau evita contextul istoric general și trebuie subliniat faptul că, statutul femeii este strâns legat de grupul social din care provine, în care trăiește; orice cercetare trebuind să se efectueze diferențiat, în funcție de aceste realități.

Izvoarele istorice oferă informații mult mai generoase și mai exacte despre femeile aflate în vârful piramidei sociale comparativ cu cele plasate spre baza ierarhiei. Situația primelor este deosebită, ele bucurându-se de privilegiul oferit de naștere, dar și de lege. Cu toate acestea, schimbările fundamentale nu se produc prin “forța” legii, ci prin transformarea mentalității. Sub influența modului de viață occidental se va realiza treptat (de sus în jos) transferarea interesului de la universul strict casnic (traul în gineceu) la universul social, femeia iese în “lume” iar rolul ei în viața mondenă, devine esențial.

Prin prevederile legale femeia mijlocului de secol XIX este lipsită de drepturi politice dar acest lucru nu înseamnă confirmarea neimplicării în reglarea balansului de putere al societății. Accesul la ocuparea funcțiilor în stat este prohibit, fapt clar exprimat, de exemplu, în capitolul nr. 1 al codului lui Caragea: “numai bărbații se fac boieri, judecători și ocârmuitori obștești”, iar “famăile sunt depărtate de toate cinurile politicești stăpâniri și slujbe politice”[1].

Dacă femeile aparținând elitei nu se “faceau” boieri ele totuși purtau titlurile de boieroaice (cel corespunzător rangului soțului: “medelnicereasă”, “păhărniceasă”, “slugereasă”, pităreasă”[2] etc.) sau cucoane, dobândite prin naștere sau căsătorie. Apartenența la o familie bine plasată social atrăgea după sine un statut privilegiat. Principalul atu, influența lor, se baza însă pe bogăția personală dată de averea moștenită sau primită.

Atât legislațiile mai vechi cât și codul civil al lui Al. I. Cuza conțin măsuri stricte pentru apărarea condiției materiale a femeii. Zestrea este definită ca fiind “averea femeii ce la căsătorie o dă bărbatului cu tocmeală, ea e stăpâna zestrei totdeauna iar el ia venitul” – vezi Codul lui Caragea[3] și asemănător în Codul Calimack[4].

Capul familiei trebuie să-și înzestreze fiica conform rangului și bogăției sale[5]. În cazul morții tatălui, moștenitorii preiau obligatoriu această sarcină. Mama nu poate fi obligată să-și înzestreze copiii decât dacă situația financiară a bărbatului lasă de dorit sau dacă ea dorește acest lucru[6].

Prin căsătorie bărbatul devine administratorul averii femeii dar familia nu se bucură decât de veniturile anuale aduse de aceste bunuri. Soțul devine prin lege răspunzător pentru pierderea sau deteriorarea, din vina sa, a zestrei. Nimeni nu o poate înstrăina, nici bărbatul, nici femeia, aceasta putând fi sacrificată doar în cazuri extreme: pentru a salva sănătatea sau viața membrilor familiei. În cazul în care averea e prost administrată, soția, secondată de consiliul familiei, poate cere separația bunurilor devenind ea însăși administrator[7].

În cazul unui divorț soțul este nevoit să înapoieze zestrea intactă, e obligat să întrețină copiii și să-i căpătuiască. Soția preia aceste funcții doar dacă soțul este sărac. La moartea mamei copiii sunt aceia care moștenesc zestrea, nu soțul.

Pe lângă zestre femeia poate deține și expropica, “averea mișcătoare și nemișcătoare, în afara zestrei”. Expropica este stăpânirea ei de drept exclusiv, o poate vinde, închiria, împrumuta, dăruia[8].

Codul civil al lui Al. I. Cuza menține prevederile menționate mai sus. Convențiile matrimoniale se vor face de acum încolo prin tribunal, înainte de celebrarea căsătoriei[9].

Se poate lesne observa că, din punct de vedere economic, femeia este protejată preferențial, în familie, pierde doar în ultimă instanță averea pe care o deține. Ea nu poate fi deposedată decât pentru o vină foarte mare: crimă, atentat la viața soțului, adulter dovedit cu martori la judecată – prin codurile Caragea și Calimack. Prin codul civil al lui Cuza adulterul nu mai constituie motiv de deposedare. Avera confiscată nu revine niciodată soțului dacă femeia are copii, ci acestora. Dacă femeia e închisă la mânăstire pentru tentativă de crimă, o parte a averii rămâne mânăstirii, iar soțul nu poate lua mai mult de jumătate din zestre (ca despăgubire), nici dacă dovedește în instanță că soția a atentat la viața lui și aceasta numai în cazul în care femeia nu are copii[10].

Textele legislației civile atestă faptul că statutul femeii în secolul trecut nu poate fi separat de grupul familial din care provine. Ea poartă cu sine o parte a patrimoniului tatălui, prestigiul familiei acestuia pe care-l transmite urmașilor săi, ce au exclusivitate la moștenire. Acest extrem de important rol de “transmițător” a împiedicat marginalizarea socială având drept cauză sexul. De exemplu, se constată în epocă multe adopții de fete care cu toate că nu pot păstra numele familiei îl pot transmite, cu acordul soțului, asupra unuia dintre copii. Acesta va primi moștenire tot patrimoniul familiei, al cărui nume va fi obligat să-l poarte toată viața și să-l transmită tuturor descendenților săi.

Forța economică a femeii, este receptată ca o amenințare de unii analiști ai fenomenelor sociale contemporane epocii. Ion Ghica într-unul din atricolele sale, dă expresie acestor sentimente: “foarte deseale căsătorii din interes pentru zestrea femeii îl pun pe bărbat într-o poziție umiltoare dinaintea femeii dintr-al cărei avut va trăi”, rămânând la “discrețiunea capricelor și exigențelor ei, exigențe care cresc cu diferențierea contingentului adus de fiecare la susținerea sarcinilor familiei”[11].

Influența decizională, bună sau rea, a femeii, care susține prin propria avere familia, este de necontestat. În amintirile sale Sabina Cantacuzino arată că I. C. Brătianu nu a putut pleca la studii la Paris, pentru că nu avea acordul mamei sale[12], din a cărei zestre trăiau cu toții. Intervențiile tatălui nu au avut nici un rezultat. Abia la moartea mamei, viitorul mare om politic își va vedea visul împlinit, ajungând în capitala Franței[13].

Un alt exemplu, de notorietate în epocă, a fost intervenția Catincăi Conache care prin presiuni făcute asupra soțului său, Vogoride, a determinat demiterea de către caimacam a lui Constantin Catargiu, un înfocat antiunionist. “Șantajul” practicat de nevastă a fost clasic: amenințarea cu divorțul, care presupunea despăgubirea soției de partea de zestre, irosită în desfrâu, de către soț[14]. Succesul a fost garantat! Dacă patrioata boieroică trecuse cu vederea peste aventurile amoroase ale soțului și risipirea unei părți a averii personale (una dintre cele mai mari din Moldova), ea nu îl va ierta pentru punerea în pericol a viitorului țării[15].

Influența occidentală nu scoate femeia din gineceu doar pentru a o transforma în ornament al saloanelor mondene. O atenție deosebită se acordă acum învățământului feminin[16]. Perceptorii angajați să se ocupe de educația fiilor de boier se ocupă și de fetele acestuia. Sabina Cantacuzino constată că fetele urmau aceleași cursuri ca și băieții, iar mătușile sale recitau pagini întregi din Homer și spuneau cu mândrie că “nu au învățat grecește ci elenica”[17]. Apare și guvernanta: nemțoaică sau franțuzoaică. După anii 1830-1840 se deschid pensionatele publice. De altfel, singura mențiune referitoare la femei în Proclamația revoluției de la 1848, din Muntenia, de exemplu, se referă la asigurarea învățământului pentru ambele sexe[18].

Rezultatele interesului pentru educarea tinerelor fete nu întârzie să se arate. Radu Rosetti putea constata creșterea gradului de erudiție al boierilor remarcând că “femeile aveau aplecări superioare bărbaților în această privință. Erau “foarte la curent cu producțiile literare ale Occidentului”[19]. Doamnele înaltei societăți vor îngroșa rândurile consumatorilor de cultură fără care aceasta nu se poate naște și mai ales nu poate exista.

O adevărată revoluție în mentalitatea epocii se produce prin evadarea femeii în mari spații sociale. N. Iorga considera chiar că, primul pas al emancipării îl fac

doamnele din clasa de mijloc care îndrăznesc să se înfățișeze publicului în roluri de comedie și melodramă.

Reprezentantele elitei românești devin active pe plan cultural și prin locurile importante pe care le ocupă în comitetele de patronaj sau prin donațiile pe care le fac[20]. Celebritatea mai poate fi câștigată și prin renumele dobândit datorită înclinațiilor și talentelor lor, cum este cazul Dorei D'Istria, fiica spătarului Costache Ghica sau a Catincăi, fiica lui Mihalache Ghica, o pianistă extrem de înzestrată.

Cunoscătoare fine ale limbii franceze, nu vor ocoli nici activitatea de traduceri, urmând îndemnul lansat de I. H. Rădulescu în 1830, cu atât mai mult cu cât, această îndeletnicire capătă o reală dimensiune patriotică, este un efort necesar pentru renașterea culturală românească. Nu pot fi evitate în acest context nume ca: Hermiona Asachi, fiica poetului Gh. Asachi și Catinka Asachi soția acestuia, fiica vornicului Iordache Drăghici, Maria Burada (născută Isăcescu)[21], etc. Alexandrina Magheru, talentata fiică a lui Gh. Magheru, s-a încumetat să traducă Românu lui Jean François Marmontel intitulat "Belisaire", închinând această tălmăcire noului domn al Munteniei, Gh. Bibescu[22], spre care, la acel moment, priveau cu speranță toți cei ce doreau o modernizare rapidă a țării.

În Muntenia, curtea lui Alexandru Ghica era "profund patriotică" și încuraja patronajul artistic dominat de femei: "În giurul acestei elite răpitoare, acestor dame opulente se întreceau artele, literale, încurajate de dânsle"[23].

Aflat în calitate de profesor în Moldova, Ion Ghica își amintește și el că tinerii "în jurul cărora se grupau ideile viitorului" erau "susținuți în societate, în propaganda ce făceau în favorul ideilor liberale, de Elena Negri, sora lui Costache Negri, de amica sa, frumoasa și grațioasa Emilia Raymon, de fiicele doamnei Maria Rosnoveanu, Catinka și Zoe Sturdza. Ideile egalitare și democratice începuseră a se introduce chiar în saloanele elegante, aristocratice ale plăcutei și spirituoasei contese Elena Sturdza"[24]. Acest salon, renumit în epocă a fost, fără îndoială, cel mai rafinat: "campionul bon-tonului și eleganței europene", cum îl vedea Al. Russo. A stârnit în epocă nu numai admirația, ci și invidie și împotrivire pentru că acolo era "oprit fumul ciubucelor" și nu erau îngăduite "sudălmile naționale"[25].

Nu numai saloanele de prim rang aveau influență în societatea epocii. G. Sion pomenește în amintirile sale de scrisoarea primită de la Iași în pragul declanșării mișcării din 1848, în care "o damă care juca oarecare rol politic pe atunci" îl înștiințează că: "Europa toată este în foc. Până și în Viena e revoluție mare...". Epistola primită este cu adevărat mobilizatoare! De altfel "dama" menționată ("din clasa a doua a boierilor dar avea intimități și în clasa I") își transformase casa într-un club "unde se adunau nemulțumiții din contra guvernului și elocvența ei era adeseori răpitoare"[26].

Răpitoare și admirate erau româncele și prin eleganța lor aflată la cel mai înalt diapazon. Femeile sunt primele care adoptă moda îmbrăcămînții occidentale. După cel de-al doilea deceniu de exemplu, îmbrăcăminte orientală nu mai purtau decât boieroaicele bătrâne sau cele de mână a treia[27]. Ca aproape toate influențele manifestate în epocă, moda vine pe aceleași filiere: prin greci, din Rusia, din Transilvania sau direct din Occident prin cele două centre importante, Viena și Paris[28]. De acum încolo moda feminină va fi dictată doar din apusul continentului: noile coafuri, mănușile femeiești, penele, evantaiile, apa de obraz, perucile sau numai meșele, animalele de casă (canarii, cățele), umbrelele ("cortul nemțesc")[29] își intră definitiv în drepturi. Bărbații sunt mult mai conservatori față de aceste tendințe.

Atitudinea lor poate fi explicată datorită faptului că, pentru ei haina are semnificația foarte clară a funcției, a rangului social la care nu sunt dispuși să renunțe atât de ușor.

Viața mondenă, încurajarea renașterii culturale sau moda nu reprezintă nici pe departe singurele preocupări ale femeilor secolului trecut. Activismul și implicarea în viața politică vor avea un mod specific de manifestare iar pentru corecta lor înțelegere se impune trecerea în revistă, chiar dacă succintă, a câtorva destine feminine din epocă.

În amintirile sale, Radu Rosetti dedica mamei sale spații foarte largi și nu întâmplător, deoarece a avut o influență hotărâtoare asupra personalității fiului său, mult mai profundă decât cea exercitată de tată.

Este născută din căsătoria lui Grigore Ghica cu Anica Catargiu, marea dragoste a viitorului domn al Moldovei. Studiile și le va face la Institutul van Demergel, la Viena, unde asimilează cunoștințe serioase de literatură, desen, muzică, limbi străine. Când se va întoarce în țară, la 17 ani, deși nu uitase limba părinților, va cere tatălui un profesor cu care să studieze literatura și limba română[30]. Era foarte interesată de istoria și începutul vieții intelectuale din Țările Române. Nu iubea luxul, nu era mondenă, considera moda “o plăcere stupidă”. Bucuriile ei predilecte erau: teatrul, opera, lectura, filosofia și discuțiile filosofice[31]. Naționalistă convinsă, era de acord în această privință cu soțul ei, divergențele apăreau în privința ideilor liberale pe care fiica de domn le împărtășea. Ea era de acord cu desființarea privilegiilor de clasă pe când soțul său se opunea vehement acestui principiu[32]. Partizană a luptei pentru eliberarea popoarelor, urmărea pe hartă mersul lui Garibaldi spre Neapole. Ea a vorbit copiilor săi, pentru prima oară despre unirea Principatelor “la sânul ei am văzut la 1858 cea dintâi cocardă în trei culori”[33]. Fiică de domn, purtând deci prestigiul unei familii plasate în vârful piramidei sociale, remarcabilă prin cultura și rafinamentul dobândit prin școală dar și prin eforturi autodidactice, beneficiară a unei averi impresionante, ea își poate permite să fie “o feministă pe față” chiar dacă soțul ei, atât de conservator, nu acceptă nici una dintre aceste idei. Revendica chiar exercitarea drepturilor politice pentru femei[34].

Zoe Golescu, mama fraților Ștefan, Nicolae, Radu și Alexandru, este poate cea mai celebră femeie a epocii. Ea a devenit simbolul celei care a sacrificat totul pentru țară: familie și avere. Și-a sprijinit în timpul exilului fiii, cu dragoste și entuziasm. Dimitrie C. Brătianu îi scria lui Ștefan Golescu astfel: “în sănătatea Româncei care cu mâna ei ai înfipt în pieptu-mi cea dintâi cocardă a mântuirii și a cărei mână va primi o zi din ochi-mi cea dintâi lacrimă”[35]. Mama Goleștilor era astfel proclamată mama tuturor românilor revoluționari. După înfrângerea revoluției din Muntenia, trăind izolată pe moșia de la Golești, alături de fiica sa Ana Racoviță, se arată interesată de principalele evenimente politice care aveau loc în Europa. Citesc împreună cărți și reviste, fiind interesate chiar de publicații “ale republicanilor roșii”[36] pe care însă nu le pot obține din cauza cenzurii instituite.

În legenda evenimentelor revoluției de la 1848 va intra în forță și Maria Rosetti, soția radicalului C. A. Rosetti. Purtând-o la sân pe fiica sa Libertate, îi ajută pe proscriși să evadeze pe Dunăre. Un gest asemănător va face în Moldova Elena Cuza, exemplara soție a lui Al. I. Cuza[37]. Prietenă devotată, Maria va depune eforturi disperate pentru salvarea lui I. C. Brătianu, arestat în 1853 la Paris[38]. După reîntoarcerea din exil va colabora la ziarul “Românul” editat de C. A. Rosetti. În 1866 semnează în “Calendarul Românului” articolul: “Anul Nou”[39]. Sub acest titlu inofensiv se ascunde însă un subtil atac la adresa regimului personal al lui Cuza. Nu

era numai o femeie inteligentă, activă pe plan social, dar și o gospodină perfectă. Sabina Cantacuzino își amintește că mama sa a învățat de la ea “gospodăria occidentală”: știa să gătească, să croiască o rochie[40], etc. Își adora copiii și a editat o publicație săptămânală intitulată “Mama și copilul”.

A. G. Golescu aflat la Viena îi trimitea în 19/31 iulie 1848 o scrisoare lui N. Bălcescu în care se arată entuziasmat de renumele dobândit de Ana Ipătescu. Despre ea scriau elogios gazetele ungurești iar în capitala Imperiului Austro-Ungar se tipăreau aproximativ 40.000 de exemplare, foi volante cu această faptă “spre formarea poporului din Viena. Golescu îi sfătuia pe prietenii săi din București: “împrieteniți-vă cu dânsa și faceți ode și serenade; doar s-ar întinde focul ei și în alte inimi”[41].

Asemenea serenade politice au fost făcute și Mariei H. Rădulescu. La ele au participat 20–30 de persoane: “era o serenadă, o demonstrație națională, nu fleacuri” va scrie ea soțului ei la 3/15 ianuarie 1850[42].

Renumite în epocă vor fi nu numai femeile cu simpatii liberale, ci și acelea care încercau să obțină pentru soții lor posturi cât mai înalte. Un exemplu poate fi Catinca Balș, soția lui Tudoriță Balș, pentru care a tras sfori ca să devină domn[43]. N. Bălcescu îi scria lui I. Ghica, Paris-6 noiembrie 1850, despre Elena Sturdza aflată în Constantinopol, unde “lucrează pentru N. Șuțo a-l face Domn căci vrea să-l ia de bărbat”. Știrea îi parvenea din Iași, printr-o epistolă[44].

Precum întreaga societate și femeile sunt divizate în tabere diferite: rusofile, austrofile sau turcofile, devenind obiectul atacurilor celor din tabere opuse. Criticate sunt mai ales cele rusofile, în special dacă se căsătoresc cu ofițerii acestei armate[45]. În Moldova articolul critic la adresa femeilor și a modului în care se apreciază că s-au comportat în timpul ocupațiilor militare, semnat de G. Sion, stârnește revolta multor moldovence care dau o tăioasă replică acestuia în “Gazeta de Moldavia”. Se protestează împotriva modului părtinitor în care e făcută prezentarea faptelor și generalizările la care se ajunge[46].

Critica este un semnal că femeia intră în centrul atenției publice găsind forța necesară să se apere ori de câte ori este nevoie.

De remarcat că în notele sale despre oamenii care au jucat un rol în 1850, Ion Ghica includea femei aflate în elita socială aproape în număr egal cu cel al bărbaților[47].

Fără drepturi politice femeile sunt însă active, așa cum s-a putut constata deja, în propaganda politică. Le întâlnim ca spectatori în adunările ad-hoc din 1857. În ședința din 8 octombrie, Christian Tell propune ca în tribuna “pentru privitori să se rezerve un loc și pentru dame”[48], iar Dimitrie Bolintineanu, aflat la Iași, constata că la ședința de deschidere a forurilor sus-amintite galeria din stânga, destinată publicului, este “plină de dame”[49].

Interesul pentru evenimentele epocii se manifestă cu tărie chiar și în mediile monahale, considerate a fi extrem de conservatoare.

La mijlocul veacului, exista încă o tendință accentuată de a se apela la acest gen de izolare. Tinerele fete care nu puteau fi înzestrate de părinți conform rangului lor erau trimise la mănăstire. Un alt motiv la fel de puternic era cel religios: familiile numeroase trimiteau o fată, dar nu numai, la mănăstire, ca un fel de jertfă plătită

divinității pentru păcatele lor. În familia lui G. Sion, unde existau 12 copii, două dintre fete se îndreaptă spre viața monahală, una aleasă de familie, iar cealaltă la cererea ei. Obiceiul era destul de răspândit în Moldova. Conducându-și surorile la mănăstire constată tinerețea și frumusețea maicilor aflate la Agapia, multe fete de boieri mari, deloc sărace[50]. În Muntenia fenomenul e asemănător. În familia Brătianu, de exemplu, una dintre fiice, Maria, se călugărește, devenind maica Maximila[51] și exemplele pot continua.

Al. I. Cuza a restrâns această afluență spre mănăstiri limitând vârsta de intrare în respectivele lăcașe la peste 40 de ani pentru femei și 50 de ani pentru bărbați[52].

Despre încântătoarele mănăstiri ale Moldovei pomenește Ioan Grigore Ghica criticând și el faptul că mulți părinți își dau fiicele la mănăstire de foarte tinere pentru a favoriza copiii de parte bărbătească. Cele venite de bunăvoie doresc să-și găsească liniștea sufletească. La Văratec casa pentru primirea oaspeților este minunată prin simplitatea, eleganța și curățenia impecabilă[53]. Aici, călătorul obosit găsește tot ce-și dorește după o lungă cale străbătută: mâncare, dulcețuri sau cărți folositoare sufletului[54].

D. Bolintineanu, în călătoria pe care o va efectua în Moldova, în pragul unirii, nu poate ignora lăcașurile sfinte unde înnoptează mulți călători. La Valea Albă sunt oaspeții maicii Agafia, o femeie tânără, frumoasă, rafinată și cultă. Salonul este la fel de elegant ca și unul de la Iași. Multe dintre călugărițe, “dacă nu toate”, au maniere frumoase, unele vorbesc și scriu în mai multe limbi și toate “se ocupă de literatura română ba încă și de politică, toate sunt patriote”. Măicuțele sunt foarte interesate de unirea principatelor[55].

La Văratec, călătorii munteni vizitează casa Eugeniei Negri aflată într-un adevărat oraș de călugărițe. Locuința are două “caturi” și un fel de balcon. Mobila e simplă dar foarte elegantă. Impresionantă e biblioteca cu cărți românești: “orice carte tipărită într-această limbă se află aici legată cu mare eleganță”. În “camera de ședere” pe pereți atârnă tablourile familiei Negri și ale amicilor[56].

A doua zi sunt invitați la maica superioară, care se interesează în primul rând de unire. Vizitând biserica li se arată mormântul Elisabetei Brâncoveanu, care a lăsat “bogăție strălucită” și oprindu-și din venituri s-a retras la această mănăstire. Bătrâna Brâncoveanu murise împăcată văzându-și visul cu ochii. Ultimele ei cuvinte au fost: “Este un an de când era să sfârșesc cu viața; dorința însă de a vedea Principatele unite mi-a lungit zilele; acum speranța este pierdută pentru mine; nu mai am pentru ce să trăiesc”[57].

Rafinamentul acestor lăcașe a fost remarcat, mai târziu, și de Carol I, în prima sa vizită efectuată în Moldova, în anul 1866. La Văratec i se pregătește pentru odihnă splendidă casă a maicii Negri[58].

În liniștea mănăstirii, fără povara unei familii, aceste femei se remarcă prin cultură și cald patriotism, fiind profund legate de acea lume care încearcă să le respingă.

Aura lăcașurilor sus pomenite strălucește cu atât mai mult cu cât face notă distonantă cu mănăstirile de călugări. Trecând pe la mănăstirea Neamț, cea mai bogată din Moldova, călătorii munteni veniți aici sunt mai mult decât neplăcut impresionați. Peste tot domnește mizeria și delăsarea, bucatele sunt “necurate” și “rele”. Biserica e neîngrijită, biblioteca în paragină și cărțile sunt în pod, lăsate la

dispoziția șoarecilor. Dar ceea ce pune capac la toate este faptul că la 1857 slujba este ținută în limba rusă! Marin Serghiescu, tovarășul de călătorie al lui Bolintineanu, iese strigând furios din biserică urmat de econom și alți doi călugări ducându-se la egumen să protesteze, înfuriat[59].

Educația, cizelarea femeilor din elita românească datorează mult școlii publice (pensionatele), dar și studiului individual, sprijinit și încurajat de familie. Dacă prima căsătorie se realizează la o vârstă foarte fragedă, tânăra își poate continua studiile și după evenimentul matrimonial. Sabina Cantacuzino își amintește că mama sa, căsătorită la 16 ani, a învățat singură: franceză, istorie, literatură, gramatică, pentru a face față cerințelor societății, a cercurilor sociale în care trăia. Fiind orfană și crescută de bunică, educația sa lăsa mult de dorit[60]. Instruite în medii diferite, alte fete, se remarcău precoce prin cultură și rafinament intelectual. Fiica lui Gh. Asachi, Hermiona, era de mică cunoscătoare a mai multor limbi străine și o minunată interpretă la pian și harpă[61]. Renumită pentru talentul dovedit în fața pianului era și soția lui Ion Ghica, fiica generalului Mavros. Soțul ei a fost acela care a încurajat-o să exerseze continuu, să se perfecționeze în această artă[62].

Cultura muzicală, obligatorie pentru fiecare copil, face parte din idealul educațional al epocii. Nu poți fi un om rafinat, bărbat sau femeie, dacă nu ai noțiuni, cel puțin elementare, în acest domeniu. Ziarele sunt pline de anunțuri cu oferte de instrumente muzicale, în special pian[63], aflate în mare vogă.

Alături de muzică, dansul de societate este obligatoriu. În "Monitorul Oficial", la 6/18 noiembrie 1866, se anunța sosirea unui "profesor de danț" de la Paris. Doritorii erau rugați "să se adreseze doamnei Joben". Fără îndoială nu era nici primul și nici ultimul cu o astfel de pregătire, venit în Principate[64].

Amatoare de "spectacol" politic dar și artistic, femeia aparținând elitei nu disprețuiește nici plăcerile mult mai casnice, ca de exemplu: confecționarea rochiilor (cum este cazul fiicelor lui I. H. Rădulescu[65]), realizarea broderiilor, producerea renumitelor dulcețuri de casă, etc. Foarte răspândit era obiceiul confecționării pungilor sau portofelelor de lână și mătase, îndeletnicire preferată, pe lângă citit, a Doamnei Elena, soția lui Al. I. Cuza. Încercând să adune fonduri pentru azilul ce-i va purta numele face apel la donații și organizează "loterii de lucru eșit din grațioasele mâne ale demoiselor Române"[66]. La Golești se confecționau costume populare care se purtau vara, la țară și exemplele pot continua.

Anii exilului iar mai târziu implicarea activă a bărbaților în viața politică, necesitatea de a locui o mare parte din an la București le-a transformat pe consoartele liderilor politici în adevărate administratoare ale moșiilor familiei. În scrisoarea din 18/30 iulie 1854 adresată soției sale, Alexandrina, Ion Ghica o îndemna: "Dacă rușii ies din țară, este neapărat necesar să te duci să pui nițică ordine în afacerile noastre, dacă împrejurările nu-mi permit să mă duc eu însumi acolo"[67]. Peste câțiva ani, într-o altă scrisoare, datată 15 septembrie 1863, același Ion Ghica dădea sfaturi extrem de pragmatice soției sale, aflată la țară: "Pune să se trimeată cât mai curând fânul până la concurența a 149 care de măsură. Pune să se însămânțeze cât mai curând grâul nostru..."[68]. În primăvara anului 1864, participând la ședințele Camerei, nu înceta să se intereseze de modul în care îi erau administrate moșiile, activitate coordonată cu succes, bineînțeles de nevasta sa[69]. Zoe Goleșcu s-a "luptat" și ea cu greutățile legate de arendarea moșiilor familiei în perioada exilului fiilor ei, cu rezolvarea complicatelor procese în care erau implicați[70].

Așa cum s-a putut constata deja, creșterea și educarea copiilor, una dintre ocupațiile principale ale femeii, este puternic concurată de larga deschidere a interesului acestora pentru diverse aspecte ale vieții sociale sau politice. Interesul pentru dobândirea unei educații cât mai solide în cazul tinerelor fete, semnifică în primul rând dorința de a intermedia pe această cale transmiterea unor cunoștințe cât mai profunde copiilor. Femeia capătă un rol mult mai important în formarea intelectuală a copiilor și aceasta direct proporțional cu nivelul său cultural. Ea le supraveghea lecțiile, dădea (după caz) primele noțiuni privind comportamentul în societate, primele exemple de patriotism (vezi cazul mamei lui Radu Rosetti), etc.

Nu putem evita punerea în discuție a sentimentelor religioase care domină spiritul feminin, și nu numai, în epocă. Maria Heliade Rădulescu este o persoană în viața căreia biserica joacă un rol însemnat iar credința sa se împletește cu un cald patriotism și o puternică dorință de acțiune. Depășește greutățile exilului cu mult curaj și abilitate chiar dacă împrejurările nu sunt întotdeauna favorabile. Arestată la Brașov scapă numai printr-o minune[71]. În tot timpul acesta îi poartă pe toți cei cinci copii cu ea, îi întreține și chiar reușește să facă rost de bani și să-i trimită soțului său aflat la Paris. Are o voință exemplară: "E de plâns frate, femeia și mama emigrantă care își bleastă bărbatul, tata, patria, constituția și emigrează siluită de bărbatul său sau de frică", va scrie soțului său la 3/15 aprilie 1850[72]. În același spirit își va educa și fetele care, niciodată nu vor reproșa tatălui greutățile exilului. Regretând vremurile trecute, când familia se reunea la Golești, Ana Racoviță exclama într-o scrisoare către frații săi, în ianuarie 1851: "Acum simt fericirea ce-mi dăduse Dumnezeu atunci când eram împreună și pentru care nu i-am mulțumit îndeajuns; dar pe zi ce trece recunosc binefacerile lui și îi mulțumesc"[73].

Religiozitatea nu e accidentală în societatea românească, profund marcată de vitregia vremurilor (în special dese ocupății militare), de precaritatea condiției și vieții umane. La 6 mai 1849, Gh. Magheru îi scrie lui Al. G. Golescu-Arăpila referitor la boala pe care a avut-o: "Se vede că Dumnezeu voiește a ne supune la toate încercările ca să se convingă dacă credința noastră în religia ce am îmbrățișat este curată și statornică"[74]. Dacă invocarea forței divine poate să nu ne mire la un liberal-moderat ca I. H. Rădulescu, ne poate surprinde în cazul lui C. A. Rosetti. Se constată, de fapt, că s-a realizat în epocă o interesantă simbioză între religios și spiritul liberal. Proclamația de la Islaz păstrează un puternic iz religios. Întocmită de I. Heliade Rădulescu are ca motto: "Dumnezeu e Domnul și s-a arătat nouă; bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului"[75], iar revoluția este văzută de acesta, astfel: "În 1848, proletariatul colectiv a primit botezul experienței și al suferinței, iar vocea lui Dumnezeu s-a făcut auzită în toate colțurile pământului. Iată fiul meu mult iubit"[76]. C. A. Rosetti, la rândul său, intermediază explicarea fenomenelor românești prin comparații biblice, arătând că: tentativele boierilor de a opri dreptatea prin baionetele Rusiei este ca încercarea lui Irod de la venirea lui Isus omorând pruncii în Bethleem[77].

Alăturarea ideilor liberale simbolisticii religioase este un fenomen deosebit de complex pentru societatea românească, având printre alte consecințe și realizarea adeziunii la mișcarea revoluționară a femeilor din elită și nu numai.

În concluzie nu mai poate fi adăugat decât un singur lucru: deosebirile dintre femeia mijlocului de secol XIX și cea de la începutul veacului este de-a dreptul izbitoare. Statutul social al acesteia evoluează odată cu societatea însăși. Începând cu această epocă femeia aparținând elitei își câștigă libertatea de a se mișca în societate, conduce și influențează covârșitor viața mondenă, participă la viața politică chiar dacă nu are încă drepturi politice, patronează viața artistică și mișcările

modernizatoare, trăiește tragediile ocupațiilor militare dar și ale exilului, militează pentru realizarea idealurilor unioniste, se preocupă de propria educație și joacă un rol esențial în viața privată. Revoluția socială produsă în secolul al XIX-lea în societatea românească a modificat în profunzime și ireversibil inclusiv statutul femeii, fapt care nu trebuie să scape din atenția istoricilor acestei epoci.

* Elena Olariu, doctor în istorie, este specialist în istoria mentalităților și istoria culturii în secolul al XIX-lea. Actualmente este angajată la Muzeul Național de Artă al României la Secția de Artă Grafică. A susținut prelegeri de istoria culturii la Institutul de Arhitectură "Ion Mincu" și la Facultatea de Geografie- Centrul CREDIS, IDD Geografie-Istorie și Facultatea de Istorie-Universitatea București.

- [1] *Codul Caragea*, publicat de Ion Palade, București, 1907, p. 6.
- [2] I. C. Filitti, *Arenda moșiilor în Muntenia la 1831 și 1833* București, 1932.
- [3] *Codul Caragea*, p. 61.
- [4] *Codul Calimack*, București, Editura Academiei RPR, 1958, p. 563.
- [5] *Codul Caragea*, p. 76; *Codul Calimack*, p. 559.
- [6] *Codul Caragea* p. 55; *Codul Calimack*, p. 561.
- [7] *Codul Caragea*, p. 60.
- [8] *Ibidem*, p. 61.
- [9] *Codice Civile*, ediție oficială București, 1865, p. 208.
- [10] *Codul Caragea*, p. 61.
- [11] Ion Ghica, *Opere*, București, Editura de stat pentru literatură și artă 1956, vol. II, p. 116.
- [12] Sabina Cantacuzino, *Din viața familiei I. C. Brătianu*, București, Editura Albatros, 1993, p. 4.
- [13] *Ibidem*.
- [14] Radu Rosetti, *Amintiri din copilărie* București, 1925, p. 94.
- [15] *Ibidem* p. 95.
- [16] N. Iorga, *Viața femeilor din trecutul românesc*, București, 1910, p. 153.
- [17] Sabina Cantacuzino, *op. cit.*, p. 3.
- [18] *Anul 1848 în Principatele Române* București, 1902, tom I, p. 494.
- [19] Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 240.
- [20] Vl. Diculescu, *Viața cotidiană a Țării Românești în documente 1800–1848* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1970, p. 235.

- [21] N. Iorga, *op. cit.*, p. 156.
- [22] P. Cernovodeanu, Maria Ștefan, *Pe urmele Magherilor*, București, Editura Sport-Turism, 1983, p. 133.
- [23] Vl. Diculescu, *op. cit.*, p. 238.
- [24] Ion Ghica, *Scrisori către Vasile Alecsandri* București, Editura pentru literatură 1967, p. 150.
- [25] Alecu Russo, *Scrieri postume*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, f. a., p. 81.
- [26] G. Sion, *Proză. Suvenire contimporane*, București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1956, p. 214.
- [27] Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut* București, Editura Meridiane, 1987, vol. II, p. 227.
- [28] *Ibidem*.
- [29] N. Iorga, *op. cit.*, pp. 133–135.
- [30] Radu Rosetti, *op. cit.*, pp. 45–46.
- [31] *Ibidem*.
- [32] *Ibidem*, p. 48.
- [33] *Ibidem*, p. 58.
- [34] *Ibidem*.
- [35] G. Fotino, *Din vremea renașterii naționale a Țării Românești. Boierii Golești*, București, 1939, vol. III, p. 329.
- [36] *Ibidem*.
- [37] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, Iași, Editura Dacia, 1903, vol. I, p. 20.
- [38] G. Fotino, *op. cit.*, IV, p. 26.
- [39] “Calendarul Românului pe anul 1866” , București, 1866, p. 4.
- [40] Sabina Cantacuzino, *op. cit.*, p. 13.
- [41] Cornelia Bodea, *1848 la români. O istorie în date și mărturii*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, vol. II, p. 802.
- [42] I. H. Rădulescu, *Scrisori și acte*, București, Editura Minerva, 1972, p. 425.
- [43] Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 66.
- [44] Ion Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, f. a., vol. I, p. 288.
- [45] G. Fotino, *op. cit.*, vol. III, p. 227.
- [46] “Gazeta de Moldavia”, an XXVII, 1855, 14 februarie, pp. 183–185.
- [47] Ion Ghica, *Opere*, IV, pp. 403, 434.

- [48] *Acte și documente relative la istoria renascerei României* publicate de D. A. Sturdza și C. Colescu Vartic, București, vol. IV, partea a II-a, p. 27.
- [49] D. Bolintineanu, *Călătorii*, București, Editura Minerva, 1987, p. 286.
- [50] G. Sion, *op. cit.*, p. 369.
- [51] Sabina Cantacuzino, *op. cit.*, p. 3.
- [52] *Memoriile regelui Carol I al României*, București, Editura Scripta, 1992, vol. I, p. 105.
- [53] Dan Berindei, *Călători români pașoptiști*, București, Editura Sport-Turism, 1989, p. 139.
- [54] *Ibidem*.
- [55] D. Bolintineanu, *op. cit.*, p. 295.
- [56] *Ibidem*, pp. 296–297.
- [57] *Ibidem*, p. 299.
- [58] *Memoriile regelui Carol...*, p. 104.
- [59] D. Bolintineanu, *op. cit.*, p. 300.
- [60] Sabina Cantacuzino, *op. cit.*, p. 13.
- [61] G. Sion, *op. cit.*, p. 403.
- [62] I. Ghica, *Opere*, București, Editura Minerva, 1988, vol. V, p. 195.
- [63] “Românul”, an X, 1866, 24 septembrie, p. 670 sau “Monitorul Oficial”, nr. 244, 1866, 6/18 noiembrie, p. 1164.
- [64] “M. O.”, nr. 244, 1866, 6/18 noiembrie, p. 1164.
- [65] I. H. Rădulescu, *op. cit.*, p. 455.
- [66] D. Bolintineanu, *Cuza Vodă și oamenii sei*, București, 1870, p. 69.
- [67] I. Ghica, *Opere*, vol. V, p. 212.
- [68] *Ibidem*, p. 305.
- [69] *Ibidem*, p. 307.
- [70] G. Fotino, *op. cit.*, vol. I, p. 150.
- [71] I. H. Rădulescu, *op. cit.*, p. 418.
- [72] *Ibidem*, p. 447.
- [73] G. Fotino, *op. cit.*, III, p. 159.
- [74] *Ibidem*, II, p. 287.
- [75] *Anul 1848...*, tom I, p. 490.

[76] Paul Cornea, Mihai Zamfir, *Gândirea românească în epoca pașoptistă 1830–1860*, București, Editura pentru literatură, 1969, vol. II, p. 113.

[77] C. A. Rosetti. *Gânditorul. Omul* studiu de Radu Pantazi, București, Editura Politică 1969, p. 158.

Includerea/excluderea socială a femeilor în România modernă (1878-1914)

Silvana Rachieru*

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, România era unul din noile state independente din Balcani. Era o perioadă în care tânărul stat se confrunta cu diferite probleme, de la industrializarea și în același timp modernizarea țării la lupte politice și revolte sociale. De asemenea, noul stat independent acorda o atenție deosebită alianțelor sale internaționale ca și implicării în politica europeană. Societatea românească a perioadei trebuia să se adapteze la noile condiții determinate de dezvoltarea țării. Legi noi, noi oferte de muncă, ca și un nou tip de discurs atât în politică cât și în presă, acestea sunt doar câteva exemple din schimbările pe care societatea românească de la cumpăna veacurilor le întâmpina. În acest context intern deosebit de provocator, situația și statutul femeilor în România se vor schimba la rândul lor, printr-un proces similar celor din alte state europene. Articolul de față discută statutul femeii române în societate ca și vizibilitatea ei și noile oportunități care caracterizează perioada aleasă pentru studiu, 1878–1914.

Anii 1878–1914 sunt extrem de importanți pentru istoria modernă a României: 1878 este anul în care independența României față de Imperiul otoman este recunoscută de către Marile Puteri și în consecință reprezintă începutul unei noi etape pentru tânărul stat, iar 1914 este evident anul începerii primului război mondial. În această perioadă, prin România trebuie înțelese cele trei provincii, Moldova și Valahia (unite din 1859) și Dobrogea, dată statului român prin Tratatul de la Berlin din 1878 în schimbul celor trei județe din sudul Basarabiei. Așa cum este cunoscut, în istoriografia românească acest teritoriu este numit Vechiul Regat, în opoziție cu Noul Regat creat după primul război mondial prin includerea Transilvaniei, Basarabiei și Bucovinei în cadrul statului român. În consecință, Vechiul Regat a durat din 1881 (când România s-a proclamat regat) până în 1916 când România a intrat în război. Vechiul Regat este marcat de personalitatea Regelui Carol I, aflat la domnie în întreaga perioadă. Așa cum am menționat, este vorba de o etapă de intense schimbări pentru România, dar modernizarea țării[1] nu reprezintă practic subiectul acestui articol exceptând prezentarea ei din punctul de vedere al evoluției relațiilor de gen.

În ceea ce privește populația țării, numărul femeilor era aproape egal cu cel al bărbaților, cu numai o mică diferență în favoarea celor din urmă.^[2] Deși populația era majoritar rurală, informația pe care am folosit-o în această lucrare se referă mai ales la zona urbană cu o atenție specială acordată femeile membre ale elitei. Această alegere a fost determinată și de lipsa surselor solide privitoare la femeile din mediul rural în perioada aleasă. Mai exact, izvoarele folosite pentru acest articol pot fi împărțite în patru categorii: izvoare juridice-legi, regulamente și prevederi, presă, memorii și cronici.

Așa cum afirma Peter Burke, “istoria femeilor oferă o nouă perspectivă asupra trecutului, ale cărei consecințe încep abia acum să se întrevadă”^[3] și ca urmare și în cazul României studiile dedicate istoriei femeilor trebuie încurajate. Izvoarele oferă mult mai mult decât construirea unui discurs istoric axat pe politic și militar, ignorând practic individul și concentrându-se pe comunitate. În paragrafele care urmează, voi insista asupra vizibilității ca și a includerii/excluderii femeilor române în viața socială a Vechiului Regat. Este necesară și o altă clarificare, aceea că grupul țintă este format din femei creștin-ortodoxe. Grupurile minoritare (din care mai importante evreii și musulmanii) nu au primit în România cetățenie necondiționată decât prin Constituția din 1923^[4]. Totuși, în Constituția română din 1866 se stipula că românii au atât drepturi civile cât și politice. Această afirmație era valabilă numai pentru segmentul masculin creștin din societate, deoarece femeile erau excluse de la viața politică. Femeile române nu vor avea dreptul de a alege și de a fi alese până în 1946. În Constituția din 1923 se preciza că se vor promulga legi speciale, votate cu două treimi prin care se vor stabili “condițiile sub care femeile pot avea exercițiul drepturilor politice”^[5] iar prin cea din 1938 vor primi dreptul de vot. Așa cum este cunoscut, Constituția din 1938 coincide cu introducerea dictaturii lui Carol al II-lea și în consecință acest moment nu poate fi considerat un adevărat succes al mișcării feministe.

În aceste condiții specifice spațiului românesc, lucrarea mea se axează pe accesul femeilor la educație, pe noile oferte de muncă și pe manifestarea dreptului asociativ, ca și pe forme de vizibilitate ale femeilor române în presă și în câteva memorii ale perioadei de analiză.

Accesul la educație al femeilor în România sfârșitului de secol 19 fusese în mod evident lărgit. Practic, femeile erau acceptate în toate formele de învățământ, incluzând universitățile. În această direcție, România se dovedise a fi mult mai avansată și mai deschisă chiar decât alte state europene. Conform legii învățământului din 1864, școala primară era obligatorie pentru toți copiii^[6], indiferent de gen iar educația în școlile de stat era gratuită. Așa cum se poate observa, accesul la educația de bază era garantat și în același timp impus de către statul român. Însă și în aceste condiții, numărul femeilor analfabete era cu mult mai mare decât cel al bărbaților: în 1908, erau 1 384 188 de femei analfabete în comparație cu 206 172 bărbați. De asemenea, din numărul total de persoane școlite, numai o treime erau femei.^[7] Este de asemenea important de menționat că în afara școlilor primare și a universităților, școlile nu erau mixte: existau școli pentru băieți și școli pentru fete, cele din urmă fiind astfel gândite încât absolventele lor aveau șanse de succes în “meseriile de suflet”. Ca exemplu, în vechiul Regat funcționau alături de școlile secundare obișnuite și școli pedagogice, școli pentru surori și moașe, școli superioare de arte frumoase, școli profesionale^[8], ca și școli de menaj din 1903-una din școlile din București purta numele Principesei Maria.

În ceea ce privește admiterea în aceste școli speciale, mă voi referi în cele ce urmează la două regulamente interesante privind funcționarea a două școli de

moașe, una din București și una dintr-un oraș de provincie, Craiova.[9] Admiterea la aceste școli este un exemplu de excludere al unor femei din societate și implicit din viața socială. Diferența majoră dintre cele două școli este că cea din București pregătea moașe pentru mediul urban, în timp ce cea din Craiova în mod exclusiv pentru mediul rural. Pentru școala din București, candidatele trebuiau să fie între 20 și 35 de ani iar pentru cea din Craiova între 18 și 40. În regulamentul școlii din București se menționează că aspirantele pot fi măritate, celibatate sau văduve iar etnia și religia nu sunt importante, în timp ce în cazul școlii din Craiova se poate observa un alt tip de discriminare și în consecință excluderea unui anumit segment din societatea feminină: candidatele care vroiau să devină moașe trebuiau să corespundă următoarei descrieri: “Sunt primite în această școală, ca eleve, numai românce, și în special se preferă românele crescute în comunele rurale.” De asemenea, în București era necesar un “certificat constatând buna conduită” semnat de către trei persoane diferite din suburbia în care locuia candidata și legalizat de autoritatea locală, în timp ce la Craiova trebuia emis de către primar fără a cuprinde și alte semnături. Tot în cazul Bucureștilor, înscrierea la școala de moașe depindea de acordul unui bărbat. Candidatele trebuiau să prezinte un:

“ Certificat prin care bărbatul sau părintele, în caz când candidata nu este măritată, consimte ca soția sau fiica sa să urmeze cursurile scoalei. Acest certificat va fi legalizat de autoritatea respectivă. Când candidata este văduvă prin deces, prin divorț, va dovedi, în primul caz decesul soțului, prin extractul de moarte, în al doilea caz divorțul, prin sentința de divorț, rămasă definitivă și transcrisă la ofițerul stării civile. Femeile în instanță de divorț nu sunt admise.”

Regulamentul continuă cu o interesantă excludere: “Candidatele cari au defectuoșități fizice, incompatibile cu calitățile cerute unei moașe, *cum și acelea cari sunt însărcinate* (s.m.), nu se pot înscri.” Este important de sesizat că în epocă sarcina era percepută ca similară unei boli și în consecință determina izolarea socială până la nașterea copilului.[10] Tot legat de aceste regulamente, este de menționat că în controlul pe care educatorii îl exercitau asupra elevelor aceștia nu se limitau doar la interiorul școlii, deoarece elevelor li se cerea să fie un exemplu de bună purtare și în afara școlii[11], control care continua și după absolvire prin intermediul medicilor locali. În Craiova, deoarece elevele erau educate pentru a merge în mediul rural, ele urmau să joace un rol dublu: înafara meseriei lor de moașe, ele trebuiau să fie și exemple de moralitate: femeile trebuiau să dea dovadă de modestie, să nu poarte pălării sau corset sau haine de lux și nu aveau dreptul să se machieze, urmând a fi pedepsite în caz de nerespectare a regulamentului[12]. Erau chiar folosite ca instrumente de implementare a simbolurilor naționale în mediul rural, deoarece exista și recomandarea de a purta costume naționale... Așa cum se poate observa, chiar dacă accesul la educație nu era restricționat în plan teoretic, în practică existau o serie de reguli care nu puteau fi ignorate.

În ceea ce privește separarea genurilor, am menționat mai devreme că școlile mixte erau interzise ca și dormitoare/căminele mixte. Această separare a elevilor pe genuri era încălcată numai pentru serbările de sfârșit de an, unde se puteau întâlni elevii mai multor școli. Ca un exemplu, la sfârșitul secolului al XIX-lea, în Ploiești apăruse tradiția ca primarul să organizeze ceremoniile de premiere pentru școlile de stat. În acest context, elevii atât din școlile de fete cât și din cele de băieți recitau și cântau împreună.[13] Separarea pe genuri era menținută și la nivel administrativ, fiind foarte limpede stipulat că directorii școlilor de fete trebuie să fie femei iar ai școlilor de băieți bărbați. În schimb pentru grădinițe director era întotdeauna numită o femeie, decizie care poate fi interpretată ca o tendință de extindere a îndatoririlor lor materne din propria familie către comunitate.[14]

Pentru a avea o imagine mai clară a diversității de școli și specializări care existau în România la cumpăna veacurilor, voi insista în cele ce urmează pe un studiu de caz și anume Ploieștiul, oraș provincial din vecinătatea capitalei. Sursa pentru acest studiu de caz este o cronică a vieții muzicale ploieștene, scrisă în anii 1980 de către un erudit din Ploiești, dr. Nicolae Debie.^[15] Dr. Debie, fost director al Filarmonicii din Ploiești, printr-o impresionantă muncă a adunat informația aflată în arhivele prahovene referitoare la activitatea muzicală din oraș între anii 1825-1970, transformând-o într-o veritabilă cronică locală^[16]. Este de menționat că dr. Debie nu a făcut decât să unească informația, și de aceea lucrarea sa poate fi folosită ca o sursă primară.

În perioada analizată, în Ploiești funcționau atât școli private de fete cât și de stat. Spre exemplu, în 1885, în Ploiești, al treilea oraș din România ca populație, existau 14 școli de stat, din care pentru fete funcționau cinci școli primare și gimnaziale, o școală secundară și o școală normală.^[17] Doi ani mai târziu a fost organizat și un externat pentru fete. Dintre școlile private, am găsit mențiuni speciale despre 2 pensiuni pentru tinerele fete, “Familia” (transformat ulterior în Institutul Liceal pentru domnișoare “Familia”) și “Maria Ionescu”^[18] ca și un Institut pentru domnișoare înființat în 1887 și numit mai târziu “Regina Elisabeta”^[19]. Diferența principală între școlile secundare și aceste pensiuni private era că în cele din urmă elevii puteau să învețe limbi străine dar și muzică, dansuri și alte elemente de “comportare în societate.”^[20] Această diferență a determinat o migrare a elevilor din școlile de stat către cele particulare, mai ales în cazul fetelor provenind din familiile bune ale Ploieștilor. Fenomenul se poate observa în Ploiești și în cazul băieților, dar motivația nu era aceeași: în cazul băieților, tații considerau că se pot învăța mult mai bine limbile străine în școlile particulare, limbi străine esențiale în opinia lor pentru viitoarea carieră în afaceri a fiilor. Pentru fete, migrarea era determinată de dorința mamelor de a avea fiice care să se comporte ireproșabil în societate.^[21] Însă nu trebuie ignorată nici în cazul fiicelor din elita românească importanța dată cunoașterii francezei la perfecție. Voi cita în acest sens observația sarcastică a lui Constantin Bacalbașa, la adresa acestor membre ale societății anului 1883:

“ Femeile din aristocrație nici nu prea știau românește, toată educația lor, tot sufletul lor era strein. Ochii și mintea și inima lor erau pironite asupra Parisului. Această elită, înstrăinată de neamul ei, vorbea, scria, citea, cânta și petrecerea franțuzește. O greșeală de limba franceză în această societate era descalificarea și ridicolul pentru vecinicie. O greșeală de limba română, o delicioasă glumă.” ^[22]

Așa cum se poate observa și din paragrafele anterioare, educația fetelor în Vechiul regat urmărea atingerea a două scopuri majore: primul, să le asigure “o partidă bună” pentru căsătorie^[23] iar cel de-al doilea să le întărească identitatea socială prin intermediul unor cariere personale. Din nefericire, aceste cariere către care puteau opta tinerele române de la sfârșitul secolului al 19-lea erau deosebit de restrictive, iar feministele timpului au sesizat această discrepanță:

“ Școlile noastre pentru fete sunt, cum se știe, de două feluri, școli secundare și licee, în care se grămădesc cele ce năzuiesc la carierele intelectuale, spre universitate, viitoarele profesoare și profesioniste libere, sau funcționarele de la bănci, poștă, telegraf, telefon și școli profesionale din care ies croitorese, cusătorese, modiste, linjere, brodeuse. Se observă însă că școlile secundare-liceale dau o pleoră de fete în majoritate sărace, care când isprăvesc școala ar avea nevoie să câștige și nu găsesc posibilitatea: cîte o meditație e greu de găsit și e foarte prost plătită; iar pînă să ajungă profesoare profesioniste ori funcționare mai e o cale lungă, lungă și spinoasă.” ^[24]

De asemenea, este foarte limpede că pentru perioada 1878-1914, ideea dominantă era aceea a educației pentru viitoare soții și mame bune. În mod surprinzător, chiar și pionierele mișcării feministe susțineau această idee. O revistă apărută în această perioadă, în 1908 numită *Gazeta Feminină* și care se considera “organ al mișcării feministe în literatură, artă, știință, viață socială și economică, modă și sport” propunea ca subiect de dezbatere pentru următorul număr următoarea problemă: “Cum ar trebui făcută educația fetelor din ziua de azi, spre a corespunde adevăratei lor meniri de viitoare soții și mame”.^[25] Din nefericire, revista nu a mai avut un al doilea număr și în consecință reacțiile și răspunsurile cititorilor la această întrebare ne rămân necunoscute.

Așa cum am menționat anterior, în România femeile aveau acces și la învățământul universitar.^[26] Ele puteau primi și burse pentru a se înscrie la universitate. În consecință, în 1908 erau la Universitatea București 21,64% studente. Din numărul total de diplome obținute în 1910 la aceeași universitate, mai mult de jumătate fuseseră obținute de femei.^[27] Însă această deschidere nu se sesiza și la nivelul cel mai înalt instituțional deoarece femeile erau excluse de la postura de profesoare universitare. Cea mai înaltă poziție deținută de o femeie era cea de conferențiar. Este interesant că femeile acceptau ele însele această realitate, de exemplu bine cunoscuta exponentă a mișcării feministe Elena Strătilescu afirma următoarele într-o conferință ținută la Ateneul Român (București, 8 aprilie 1912) și în Aula Universității din Iași (13 mai 1912):

“Învățământul superior însă a fost întrucîtva îngrădit în mod indirect pentru femei, întrucît cadrele universitare cum și orice cariere înalte în stat nu sunt accesibile. Adevărat, nici nu prea avem atîtea femei de așa mare valoare încît să ocupe spre folosul obștesc acele înalte posturi. (...) Pe de altă parte iarăși, avem cîteva femei, care s-au distins prin activitatea științifică de valoare, care sunt conferențiare la Universitate, deci ocupînd o primă treaptă în învățământul superior. Și acest fapt ne face să ne gîndim că spiritul bărbaților în România nu e așa de nedrept și de tiranic, nici așa de excesiv și egoist.” ^[28]

Așa cum se poate observa din fragmentul de mai sus pentru lipsa unor “femei de așa mare valoare” nu era pusă sub semnul întrebării eficiența sistemul educațional la nivelul secundar, al liceelor, ci realitatea era acceptată ca un fapt care nu se poate modifica cu mare ușurință. Această constatare nu trebuie să surprindă cititorul din zilele noastre deoarece avea loc doar 20 de ani mai târziu după debaterile din presa românească dar și din interiorul elitei masculine românești legate de diferența dintre creierul femeii și cel al bărbatului când intelectuali și în același timp politicieni de marcă acceptaseră rapid teoria conform căreia gradul de inteligență este într-o strînsă legătură cu numărul de grame al creierului. Și evident, așa cum Darwin afirma, creierul femeilor era mai mic și în consecință ele trebuiau să se concentreze pe procreare și menaj.^[29]

Procesul de industrializare din România a jucat un rol important în crearea unor noi meserii pentru femei. În consecință, doar cu un an înainte de primul război mondial, înafara meseriilor tradiționale menționate anterior-profesoare, asistente medicale, moașe, croitorese, secretare și diverse funcționare-un recensământ al profesiilor a demonstrat că femeile erau de asemenea implicate în activități financiare, de transport, servicii publice și ele reprezentau majoritatea lucrătoarelor în industria alimentară și textilă.^[30] Cu toată această observație, femeile educate lucrează totuși în majoritate în locurile de muncă tradițional feminine. Nu este vorba de o excludere a femeilor în mod direct din alte medii ci mai mult de o piață a muncii care nu era disponibilă în acel moment la schimbări radicale. Ca exemplu, la rubrica

“Mica publicitate-Oferte de lucru” din *Gazeta feminină*, 1/1908, întâlnim următoarele anunțuri:

“ – Domnișoară bună dactilografă, cunoscând și franceza dorește angajament birou.

– Se caută o guvernantă româncă, cultă, să știe pianul, bine retribuită.

– Se caută o domnișoară serioasă, cu oare-care studii, având scriere frumoasă și cunoscând franceza, pentru un birou, ca secretară bine retribuită.” [31]

Din nefericire, această situație nu mai pare atât de favorabilă dacă analizăm și salariile pe care le primeau femeile române: salariul zilnic al femeilor române varia între 1 leu pentru guvernante și 1,3 pentru muncitoare până la maximum de 3,5 lei pentru o profesoară, în condițiile în care necesarul pentru o zi în București era în jur de 1,5 lei.[32] În condițiile acestea economice dificile, concluzia lui Paul Scorțeanu la finalul articolului său *Situația economică a femeii* publicat în ziarul “Femeia română” nu ar trebui să surprindă pe nimeni[33]:

“ Așadar ne va fi permis a conchide asupra stării economice a femeilor: Fiică, soție sau mamă, ea trăiește numai prin bărbat, depinde de el, și-n generalitatea exemplurilor este sclava lui.”

În următoarele pagini voi discuta prezența și vizibilitatea asociațiilor de femei din Vechiul Regat, ele fiind așa cum este cazul și în alte țări, “laboratoarele” mișcării feministe. În Constituția României din 1866, dreptul la asociere este garantat tuturor cetățenilor țării. Femeile române vor folosi acest drept și acesta va reprezenta o oportunitate de a deveni vizibile.[34] Aceste asociații și organizații fondate de către femei au avut inițial un specific de binefacere, ele colectau fonduri pentru grupuri marginale diverse ca orfani, văduve, vagabonzi, etc. De asemenea, o parte din ele încercau să promoveze drepturile femeilor și în consecință se intitulau feministe sau erau simple asociații profesionale. Un astfel de exemplu este Uniunea Educatoarelor Române, fondată la Iași în 1908. Obiectivele acestei uniuni erau “să pregătească adevărata emancipare economică și culturală a femeii române din toate straturile sociale trezindu-i puterea de lucru pentru a înțelege toate chestiunile însemnate de viață socială și culturală ale neamului ei.”[35] Așadar, “constrângerea ce apasă asupra femeilor nu le împiedică să acționeze. Cele mai conservatoare, departe de a se conforma exclusiv preceptelor masculine, dau o nouă expresie filantropiei, religiei sau carității. Altele intervin pe scena politică prin scris (presă, pamflete etc.) sau participă direct la evenimente.”[36] Cele mai vizibile acțiuni ale acestor organizații erau revistele și ziarele publicate. Am menționat anterior *Femeia Română* care avea ca motto “ Libertate prin lumină” sau *Uniunea femeilor române* sau revista cu o viață scurtă, *Gazeta Feminină*. Voi insista în paragrafele următoare pe acest ultim exemplu, deoarece este unul din primele ziare care folosește clar termenul de feminism. Voi cita din “Un cuvânt înainte”, cu scopul de a prezenta și nivelul la care se afla mișcarea feministă românească la începutul secolului 20 și care erau soluțiile pentru emanciparea feminină în percepția redactorilor acestui ziar:

Apariția unui ziar pur feminist, era de mult așteptată de către întreaga clasă feminină din țară. În adevăr, România era singura țară civilizată din Europa care nu posedă o gazetă care să reprezinte și să apere interesele clasei feminine. Cu multe jertfe, ne-am hotărât noi un grup de femei și bărbați-sinceri, entuziaști și neclintii pioni ai cauzei feminine-de a face să apară această gazetă.

Scopul ce' l urmărim este de a lumina și de a informa pe cititoarele acestui ziar, cu tot ce se întâmplă și apare pe terenul social, cultural, artistic, literar, și științific ca produs al imaginației și concepției feminine, din țară și străinătate. În tratarea cestiunilor, sociale, economice, și culturale, *Gazeta Feminină*, nu va judeca nici pe baza unor idei abstracte preconcepute și nici în vederea unor scopuri mai înainte determinate. *Gazeta Feminină* va fi absolut obiectivă și se va inspira de interesul general și fără altă preocupare de cat folosul real al clasei feminine.

Gazeta feminină va fi tribuna liberă de unde se va propăvădui binele, frumosul și adevărul. Coloanele Gazetei Feminină vor fi deschise tuturor talentelor feminine. Fiindcă Gazeta Feminină se adresează tuturor claselor sociale, fără nici o excepție, ea va căuta ca toate articolele sale să fie scrise într-o limbă decentă și cat se poate de populară, pentru ca să fie accesibilă tuturor.

Gazeta feminină speră a contribui astfel cu mult la răspandirea luminei, la deșteptarea gustului de citire și ridicarea nivelului cultural al clasei feminine în genere. Cu această dulce speranță intrăm voioși în arena ziaristice Românești, cu credința că vom avea concursul tuturor. (...) ” [37]

Așa cum se poate observa cu ușurință în acest “Cuvânt înainte” se întâlnesc câteva din ideile exprimate și de feministele europene. Se considera că emanciparea era posibilă numai prin educație și ele militau pentru “iluminarea femeilor”. Cultura și educația erau considerate cele două arme care putea sprijini includerea femeilor în societate. Revenind la *Gazeta Feminină* este interesant de observat că entuziastele inițiatoare ale reviste au considerat important să pună pe prima pagină o opinie masculină legată de emanciparea femeii. Este vorba de un lung articol în care este citat C. V. Ficșinescu (de altfel un cunoscut militant pentru drepturile femeilor) cu diverse opinii cum ar fi superioritatea bărbaților sau femeile care sunt împotriva emancipării și rolul bărbaților în emanciparea femeilor, încheind cu un citat foarte militant din Ficșinescu:

Femeia nu este decât aceea ce societatea a făcut-o să fie, este fructul educației
ce
I-a dat bărbatul.

Și dacă el nu se mulțumește cu adevărat de ceea ce este ea dacă voește să facă și dintr'însa un factor util societății, și care să nu mai fie o sarcină pentru nimeni, dacă voește ca ea să fie mamă mai bună, și o mai bună soție, n-are decât să nu-l oprească nici una din ocupațiile ce nasc din viața socială. Las-o să-și aleagă singură ocupația, pentru care se va dovedi mai aptă, nu-i închide absolut nici o ușă, și fă-i și ei școli ca și lui, și actuala stare de lucruri se va schimba, să fim siguri, cu totul în binele și spre fericirea familiei și a societății întregi”[38]

Așadar, responsabilitate pentru emanciparea femeii ar fi revenit într-o măsură copleșitoare bărbaților. Însă în România de început de secol 20 era evident necesar să se lupte cu teama că emanciparea femeii va determina distrugerea familiei și implicit a societății. În numeroase cazuri, emanciparea era văzută ca o încercare de schimbare a locurilor tradiționale dintre femei și bărbați. Vizibilitatea femeilor în spațiul public considerat până nu demult exclusiv masculin devenea în ochii multora simbolul schimbării rolurilor tradiționale în societate: femeia consumatoare și bărbatul producător. Un exemplu în această direcție este o caricatură publicată în Calendarul

revistei “Lumea Ilustrată” din 1902. Caricatura este împărțită în două coloane. Una se intitulează “La cafenea” iar cealaltă “Acasă” și sunt prezentate patru episoade. În primul episod, în timp ce soția joacă biliard, soțul ia copii de la școală. În a doua etapă, soția este prinsă într-un joc de cărți iar soțul gătește; în cel de-al treilea episod femeile beau și fumează iar bărbatul duce copii la culcare. Scena se încheie cu femeile care părăsesc cafeneau într-o profundă stare bahică iar soția are nevoie de ajutorul soțului să ajungă în pat.

În concluzie, în societate română din Vechiul Regat, femeile treceau printr-un proces dublu, atât de includere cât și de excludere socială. Accesul la educație fusese în mod evident extins după independență, însă era prezentă tendința de a nu încuraja femeile să studieze ci mai mult să se concentreze asupra “carierelor” lor viitoare de soții și mame. Existau diferite școli pentru fete, atât de stat cât și private care le puteau sprijini în construirea unor cariere profesionale după absolvire. De asemenea, era permis accesul în universități dar în realitate nu foarte multe femei erau absolvente de facultate. După absolvire situația lor economică era dificilă și aveau în continuare nevoie de suportul financiar al unui bărbat. De asemenea, în această perioadă asistăm la începuturile mișcării feministe, femeile organizându-se în diferite asociații și publicând ziare în care militau pentru “iluminarea clasei feminine.” În consecință, situația femeilor în România Vechiului Regat era extrem de complexă și cere mai multă atenție din partea specialiștilor. Problematika este foarte vastă și merită să-și depășească statutul de subiect marginal pe care încă îl deține în istoriografia românească.

* Silvana Rachieru este licențiată în istorie, Universitatea București, 1997. A absolvit programul Master of Arts la Universitatea Central-Europeană, Budapesta, 1998. În prezent este doctorandă a Universității București și asistent la Facultatea de istorie din aceeași universitate. Preocupările sale se axează pe istoria socială a “lungului secol al XIX-lea” în spațiul sud-est european, cu un interes special pe istoria otomană. Profesoară Civic Education Project 1999–2002 și coordonatoare regională a proiectului Southeastern European History Network inițiat de CEP.

[1] Ion Bulei, Alin Ciupală, (ed). *Ipostaze ale modernizării în Vechiul Regat*, București, Ed. Universității, 1998 și Bogdan Murgescu (ed.) *România and Europe. Modernisation as Temptation, Modernisation as Threat*, București, Ed. All, 2000.

[2] Conform rezultatelor recensământului general al populației din 1899, în Vechiul Regat locuiau 2994896 de bărbați și 2917624 de femei, ceea ce reprezenta în procente 50,7% și respectiv 49,3%. În orașe dominau bărbații (51,8%) în timp ce în mediul rural proporțiile erau similare, în jur de 48,2%. Apud I. Scurtu, I. Alexandrescu, I. Bulei și I. Mamina (ed.), *Enciclopedia de istorie a României*, București, 2001 (în continuare *Enciclopedia de istorie*), p. 326.

[3] Peter Burke, *Istorie și teorie socială*, București, Humanitas, 1999, p. 64.

[4] Pentru perioada aflată în dezbatere, cetățenia era acordată conform modificării articolului 7 din Constituția din 1866. Această modificare a fost făcută în 1878 la cererea specială a Marilor Puteri ca cea mai importantă condiție pentru recunoașterea independenței. Articolul modificat stipula: “Diferența de credințe religioase și confesiuni nu constituie în România o piedică spre a dobândi drepturile civile și politice și a le exercita.” Apud Constantin Bacalbasa, *Bucureștii de altădată (1878–1884)*, București, Ed. Eminescu, 1993, p. 248.

[5] *Enciclopedia de istorie*, p. 13.

[6] România dă în acest sens un exemplu pozitiv Europei, fiind printre primele care fac acest pas. Prin contrast, Franța abia în 1882 prin Legea Jules Ferry din 28 martie instituia obligația

învățămintului primar și pentru fete și pentru băieți. "Histoire", special, *Les femmes, 5000 ans pour egalite*, Paris, iulie–august 2000, p. 110.

[7] *Feminism*, fragmente din conferințele ținute de Eleonora Strătilescu la Ateneul Român (București, 8 aprilie 1912) și în Aula Magna a Universității din Iași (13 mai 1912), publicate în "Uniunea femeilor române", anul IV, nr. 11, nov. 1912, pp. 544–549, apud AnaLize, 10/2001, p. 57. Articolul se află de asemenea în antologia de texte Ștefania Mihăilescu, *Emanciparea femeii române* (în continuare *Emancipare*), București, Ed. Ecumenica, 2001, pp. 404–409.

[8] Regulamentele de funcționare au fost publicate în 1906. *Codul general al României*, Constantin Hamangiu, București, Editura Librăriei Leon Alcalay, vol. III, p. 3692, 3981.

[9] *Regulamentul Școlii de moașe de la Institutul Maternitate*, 16 martie 1900 și *Regulamentul Școlii de moașe clasa a II-a din Craiova*, 24 martie 1900 în C. Hamagiu, vol. II, pp. 2053–2060, 2062–2066.

[10] Această percepere a gravidității ca o boală nu era caracteristică doar mediului românesc. Chiar dacă în 1816 Dr. Marc scria că "Femeia însărcinată este un obiect de grijă activă, respect religios și un fel de venerație" nici în Europa occidentală femeia însărcinată nu avea un statut deosebit, graviditatea devenise mai ales în epoca victoriană un subiect tabu. Frecvent doctorii recomandau repaus total și evident abținere. Apud Yvonne Knibiehler, *Bodies and Hearts*, în *A History of Women in the West. IV. Emerging Feminism from Revolution to World War*, ed. Genevieve Fraisse, Michelle Perrot, London, 1998, p. 332.

[11] Acest tip de control nu se exercita doar la școlile de moașe, era valabil spre exemplu și pentru școlile normale. Tipul acesta de control s-a menținut și în perioada interbelică. Bunica mea îmi povestea despre muștrările pe care le-a primit după ce a fost văzută de către directoarea școlii într-o duminică pe străzile din Chișinău purtând pălărie.

[12] "În școală, în timpul anului de studiu, elevele vor avea îmbrăcăminte foarte simplă, compusă din o bluză sau tunică, foi simple și un șorț. Îmbrăcăminte și ciorapii modești, capul va fi acoperit cu o bonetă sau o broboadă, dupe anotimp", Hamangiu, II, p. 2066.

[13] Carol-Nicolae Debie, *O cronică ploieșteană 1825–1974. Muzica în viața orașului Ploiești – Cine a cântat. Unde, ce și pentru cine*, manuscris, Direcția Județeană a Arhivelor Naționale, Prahova. Pentru accesul la această lucrare extrem de valoroasă trebuie să-i mulțumesc tatălui meu, conf.dr. Mihai Rachieru, care s-a ocupat de fondul personal al dr. Debie.

[14] "Regulament pentru școlile particulare din 4 iulie 1896 cu modificări din 1898", Hamangiu, II, p. 1668.

[15] Debie, *op. cit.*, pp. 9–10.

[16] Vezi și Silvana Rachieru, *Gender and Modernization in 19th century Romania. Case study: Ploiești society 1825–1833*, în Bogdan Murgescu (ed.), *Romania and Europe. Modernization as temptation, modernization as threat*, București, ed. All, 2000, p. 51–56.

[17] Debie, *op. cit.*, pp. 9–10.

[18] *Ibidem*, p.5.

[19] *Ibidem*, p.6.

[20] *Ibidem*, p.6.

[21] *Ibidem*, pp. 7–8. Ca exemplu, în 1889 o mamă, "onorabila consoartă a unui demn cetățean comerciant" din Ploiești își putea considera fiica drept o "partidă" ideală pentru căsătorie deoarece "a fost 4 ani la pension: este franțuzită și pianită".

[22] Bacalbașa, *op. cit.*, 1993, p. 159.

[23] O caricatură din 1902 intitulată “Pentru toate cazurile” și reprezentând o mamă cu 6 fiice plecând la plimbare avea ca legendă: “Cucoana către servitoare: ‘Plecăm pentru un ceas, Anico. Dacă va veni cineva, în timpul acesta, să se intereseze de măritișul vreuneia din fetele mele, poți să răspunzi, în numele meu, <da>’”. “Calendarul Revistei Lumea Ilustrată”, 1902.

[24] Eleonora Stratilescu, *Cariere pentru fiicele noastre* în “Uniunea femeilor române”, anul IV, nr. 4, aprilie 1912, pp. 225–234 apud Ștefania Mihăilescu, *Condiții ale muncii feminine*, în “AnaLize”, 10/2001, p. 55. Articolul a fost publicat și în Șt. Mihăilescu, *Emancipare*, pp. 398–400.

[25] “Gazeta Femenină”, an I, nr. I, 1908, p. 8. Evident cazul românesc nu este singular, și în Imperiul otoman, unul din primele ziare ale femeilor, “Gazeta proprie doamnelor”, editat de Fatma Aliye Hanim avea pe frontispiciu deviza: “o femeie trebuie să fie o bună mamă, o bună soție și o bună musulmană”. Vezi Silvana Rachieru, *În căutarea propriei identități: femeia musulmană în Imperiul otoman* în *Identități colective, și identitate națională. Percepții asupra identității în lumea medievală și modernă*, coord. Mirela Luminița Murgescu, București, 2000, pp. 205–212.

[26] România este în acest caz una dintre primele țări care permite accesul femeilor în universități din 1866. În Europa situația era următoarea: la jumătatea anilor 1860 câteva tinere femei din Rusia își încep studiile de medicină la universitatea din Zurich; lor li s-au alăturat tinere engleze și franceze la Paris și mai târziu la Edinburgh. În anii 1870 femeile au obținut admitere formală la universitățile din Anglia (University of London), Irlanda și Danemarca. În anii 1880 universitățile au fost deschise femeilor și în Spania. Karen Offen, *European Feminisms, 1700–1950. A Political History*, Stanford University Press, 2000, p. 79.

[27] apud Eleonora Stratilescu, *Feminism*, în “AnaLize”, 10/2001, p. 57.

[28] *Ibidem*, p. 59.

[29] Vezi discursul lui Titu Maiorescu de la Academia Română din 5 mai 1882. Fragmente din discurs împreună cu răspunsul dat de Sofia Nădejde sunt publicate în Șt. Mihăilescu, *Emancipare*, pp. 212–218.

[30] Șt. Mihăilescu, *Pro-Femina. Documente Istorice. Condiții ale muncii feminine*, în “AnaLize” 10/2001, p. 52.

[31] “Gazeta femenină”, 1/1908, p. 6.

[32] “AnaLize”, 10/2001, p. 52, 58.

[33] “AnaLize”, 10/2001, p. 52.

[34] Expresia este împrumutată de la titlul volumului *Becoming Visible-Women în European History*, ed. by B. C. Koonz, S. Sturt, Boston, 1987.

[35] “AnaLize”, 10/2001, p. 56.

[36] Stephane Michaud, *Femeia*, în *Omul romantic*, coord. de François Furet, Iași, Ed. Polirom, 2000, p. 109.

[37] “Feminine Magazine”, anul I, nr. 1, 1908, p. 1.

[38] “Gazeta femenină”, p. 1.

Viața cotidiană într-o școală de fete în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

*Ramona Caramelea**

Istoria educației uită de multe ori că școala este în primul rând un univers viu, populat de elevi și profesori, cu traiul lor zilnic, cu necazurile și bucuriile lor, vibrând la impulsurile sociale. Cercetările legate de istoria învățământului și-au propus în general o evaluare numerică a populației școlare, a cheltuielilor alocate învățământului, a rețelei școlare, a legislației, monografiile ale instituțiilor de învățământ și ale unor personalități.

Intenționăm, în cele ce urmează, să pătrundem dincolo de locul în care se desfășoară actul educațional și să reînviem aspecte cotidiene, uneori chiar mai puțin “oficiale” din viața unei școli de fete, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Școala Centrală reprezintă o instituție cu bogată tradiție în domeniul educațional, dar dincolo de acest aspect este un loc în care un număr de eleve și profesori / profesoare își desfășoară traiul zilnic, în care solidaritățile se nasc și caracterele se formează. Cercetarea se concentrează îndeosebi asupra elevelor, asupra regulilor la care fetele sunt supuse în școală, comportamentului, obligațiilor și condițiilor în care se desfășoară procesul educativ.

Școala Centrală de Fete s-a înființat în 1852, din inițiativa lui Barbu Știrbey, deși proiecte pentru o asemenea școală existau încă din timpul Regulamentului Organic. Titulatura inițială este “Pensionatul Domnesc de Demoazele”, dar din deceniul șase ea se va numi Școala Centrală de Fete. Dacă până în 1864, nivelul cursurilor este hibrid, plasând-o între școală primară și secundară, din 1864 este transformată în școală secundară de cinci ani.

În 1881, școala este transformată în Externat secundar de fete de gradul I, echivalent cu gimnaziile băieților. În afară de titulatură, modificările aduse vizează doar programa. Se accentuează caracterul științific al studiilor în defavoarea artelor, încercându-se o apropiere de programele școlilor de băieți.

În 1893, școala capătă o nouă organizare, aceea de Institut Pedagogic, iar în 1898 în Externat Secundar de Gradul II, corespunzător cursului de liceu. O modificare importantă privește programa acestor externate, acum se introduce studiul limbii latine, cursurile asemănându-se cu ale băieților.

Ideile și principiile ce stau la baza organizării Școlii Centrale și care de altfel, se regăsesc în organizarea tuturor școlilor de fete din secolul al XIX-lea, sunt determinate de modelul educațional propus de societate fetelor.

Modelul educativ promovat de Școala Centrală este cel al societății românești și urmărește aceeași finalitate educațională, formarea de mame, soții și fiice bune. O susține clar Barbu Știrbey, într-un raport adresat Eforiei Școlilor, când vorbește de importanța unei școli pentru fete: "Dacă buna creștere și învățătura sunt neapărat trebuincioase băieților, cu atât mai mult această îngrijire trebuie să aibă pentru fete, care sunt chemate a crește însele pre copiii lor. Oricât de mult se va îngriji instrucția publică, dacă aceasta nu va fi sprijinită de o bună educație domestică, dată tinerilor de mume, în casa părintească încă din pruncie, apoi și ostenele bărbatului vor fi zadarnice sau vor produce efecte neînsemnate; și tinerimea nefiind înzestrată cu sentimente virtuozose și cu aplecări bune, puțin va profita prin învățăturile sale"[1].

Nici concepția despre educație a primei directoare nu se îndepărtează de la acest model. Astfel în pensionat, "studiile care luminează inteligența vor fi subordonate principiilor care îndrumă inima pe calea binelui", iar elevele "vor fi formate pentru obișnuința vieții de familie, și vor fi pregătite să-și îndeplinească cu demnitate datoriile pe care societatea le impune sexului lor"². Finalitatea educației urmărește în primul rând "desăvârșirea morală a tinerelor."

Dar ce fel de cunoștințe se cer pentru a deveni "soție și mamă bună"? Evident nu cunoștințele științifice sunt necesare unei soții, care are ca principală datorie menținerea stabilității căminului și creșterea copiilor. O soție eficientă și plăcută trebuia să știe să țină casa, să citească și să socotească, pentru aceasta erau suficiente câteva noțiuni elementare de istorie, geografie, religie, limbi străine. Trebuia să cunoască limbile străine, să știe să cânte și să picteze, să stăpânească arta oratoriei, cu alte cuvinte "să fie o soață plăcută la conversație".

Deci educația trebuia să formeze un comportament adecvat cerințelor societății și să "cultive" în primul rând simțurile estetice. Ultimul aspect este reflectat și de programa din pensionat.

Este cunoscut că programa reprezintă materializarea intențiilor educative ale unei societăți la un moment dat. Prin materiile pe care le cuprinde, prin ponderea pe care o dețin unele materii în detrimentul altora, programa "reprezintă epoca și momentul istoric ce au generat-o"³. Analizând programa și orarul acestei instituții, observăm că accentul se pune pe limbile străine, pe arte (desen, dans, caligrafie, muzica, declamație, cânt) și pe lucrul de mână, materie ce se predă zilnic în școală⁴. Modelul educativ suferă o serie de modificări în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Laturii tradiționale ce urmărea formarea de "bune mame, soții și fiice", i se adaugă acum alta susținută de posibilitatea ca fetele să urmeze o carieră. Materiile ce cultivă spiritul nu mai corespund finalității pe care o urmărește educația, și încep să piardă din importanță, în favoarea celor științifice. Succesivele modificări suferite de programă în 1881, 1893, 1898 urmăresc tocmai acest aspect, un accent mai mare acordat științelor, încercându-se o apropiere de programa băieților.

Izolarea de potențiale tentații

Pentru formarea morală și spirituală a tinerelor fete era necesar ca școala să creeze un cadru optim în care modelul educațional să poată fi aplicat.

Una din ideile pe care prima directoare a școlii, Ana Iacobson o impune este deplina izolare a fetelor de restul societății. Acest principiu se va menține în organizarea școlii și după demisia primei directoare, regăsindu-se până la începutul secolului următor.

Dar de ce izolarea elevelor de restul societății?

Directoarea are ca responsabilitate nu numai reușita actului educațional, ci și apărarea moralității viitoarelor “soții și mame”, iar acest lucru se realizează numai izolând fetele de potențialele tentații reprezentate prin lumea de afară. Educația se confundă astfel cu o permanentă supraveghere a tinerelor: “deapururea să fie elevele sub privegherea cuvenită, fie ele la studiu, la masă, la recreațiune, sau la classa. Ce face, în fine, ca în veri ce parte unde s-ar mișca o elevă să întâlnească unu ochiu priveghetoriu”⁵. Școala se ocupă nu numai de transmiterea cunoștințelor, dar și de formarea unui comportament adecvat pentru viitoarele mame și soții, în care moralitatea ocupă locul principal. Apărarea acesteia devine obligația “cea mai de căpetenia” a întregului personal educator. Sarcinile directoarei sunt “de a priveghie di și nopte moralitatea și conduita elevelor”, de a le “feri cu cea mai mare îngrijire maternă veri ce contactu de societatea re”⁶. Supravegherea se realizează permanent, în timpul tuturor activităților, fie de către directoare, fie de personalul auxiliar. Pedagogele nu părăsesc niciodată elevele; “dorm împreună cu ele, țin cheia dormitoriului respectiv și acompani noaptea la ieșire pre fiecare elevă, asista la spălarea, investirea și rugăciunea lor, dejuna, prânzele și cina cu elevele”, cu alte cuvinte “privegheea neconținutului conduita și moralitatea elevelor”⁷.

Lumea din afara internatului reprezintă o amenințare pentru tinere, este o lume a tentațiilor, care li se va deschide abia în momentul căsătoriei. Până atunci ele trebuiau ținute cât mai departe de societate și într-o totală inocență. Ieșirea din internat este limitată cât mai mult posibil. Astfel, fetele au voie să-și vadă părinții numai duminica. Regulamentul din 1869, prevedea că “elevele vor primi permisiunea să meargă să-și vadă părinții, în fiecare duminică, după serviciul divin, dar e necesar să revină în Institut la ora șase seara”⁸. În 1865 se hotărăște “mergerea elevelor acasă numai din 15 dila în 15 și atunci numai duminicile de la 8 ore dimineața la 6 ore seara. ”Motivele sunt provocate de “desele lipsiri ale elevelor și confuzia creată de venirea continuă, convorbirea și vederea copilelor cu părinții lor”⁹. Ba mai mult, dacă mediul din familie era considerat dăunător, directoarea putea interzice elevelor “ieșirea lor acasă chiaru în decursulu unui întregu anu școlariu”¹⁰. La reîntoarcerea în școală, elevele erau atent reexamineate de directoare, care “va face unul din studiile cele mai serioase, din observarea conduitei și a sentimentului morale ale elevelor reintrate”¹¹.

Supravegherea elevelor este permanentă și îmbracă diferite forme: de la supravegherea comportamentului până la cea a lecturilor. Profesorii trebuiau: “Să nu se lase la latitudinea elevelor de a-și alege orice bucată de recitare cu orice coprinsu, ci să se determine natura și limitele în care să varieze subiectul bucăților de recitatu. Recitarea unoru bucăți reu alese aru putea să influențze în etate fragedă asupra moravurilor copilelor și să le altereze simțămintele”¹². Singurele cărți la care fetele au acces sunt manualele școlare. Chiar și pentru biblioteca școlii, titlurile sunt atent selectate de profesori “în funcție de ce voru crede că potu figura în uo asemenea bibliotecă”¹³. Lista cărților ce figurau în bibliotecă cuprinde un număr mare de cărți de religie și morală (Istorie Biblice, Catehisme, Noul Testament, Opere

morale), manuale franceze de istorie, geografie, matematică, zoologie precum și atlase de istorie și geografie.

Reprimarea sexualității

Orice posibilă manifestare a instinctelor sexuale, a imaginarului erotic este interzisă. Contactul fizic între eleve este evitat printr-o serie de măsuri: “paturile din dormitoare trebuiau așezate la o convenită depărtare unu de altu”, nu se permitea “nici odată și sub nici un cuvent culcarea a două eleve în același patu”¹⁴ Supravegherea fetelor se realizează chiar și în timpul somnului. ” Nu se permite nici o dată și sub nici un cuvent absentarea din dormitoriu, la orele de seară și de noapte a pedagogiei respective”, “se ține pururea luminate noptea dormitoriile, se închide dormitoriile, îndată după culcarea elvelor și se păstra cheile până a doua zi una de pedagoga din dormitoriu și o alta de către directoare”. Directoarea era datoare “ a face peste noapte repetite vizite prin dormitoriu și de a nu permite sub nici un cuventu rămânerea peste noapte în dormitoriu a servitoru sau femeii rude ale elevelor”¹⁵.

Prevederile regulamentului constituie o sursă relevantă pentru modul în care este percepută problema sexualității feminine în epocă. Ele confirmă mentalitatea secolului al XIX-lea, potrivit căreia sexul femeii este cauza tuturor relelor și acest lucru se poate corecta numai prin efort educațional¹⁶. Numai printr-o supraveghere permanentă a fetelor se putea împiedica orice potențială trezire a dorinței feminine înainte de căsătorie, dar și potențialele atracții între colege.

În afara statutului social al familiei, virginitatea fetelor este zestrea cea mai valoroasă pe care acestea o puteau aduce, dar și o etichetă, o garanție, cu care puteau ademeni un viitor soț. Pentru realizarea acestui lucru, se dorea ca fetele să rămână într-o totală necunoștință a lucrurilor firești, într-o stare de inocență. O fată “pură” nu știa nimic și nu bănuia nimic înainte de căsătorie. Pentru îndepărtarea potențialelor tentații cel mai bun mod era de a amâna trezirea dorințelor, anulând orice realitate carnală a sexului¹⁷.

Educația spiritului se împletește cu o bună educație și igienă a corpului. “Educația nu este perfectă de câtă cu condițiunea de a nu neglija nici unu din cele două părți constitutive ale omului, inima și corpul”. Pentru aceasta e nevoie de “o igienă a sufletului pentru ferirea lui de molipsiri și de boale”¹⁸.

Prevederile regulamentului se pare că nu coincid însă cu situația din internat. Comisia însărcinată de Ministrul Cultelor în 1866 cu reorganizarea școlilor centrale de fete atrage atenția asupra acestui lucru. “Strâmtoarea localului e dăunătoare disciplinei, salele de dormitu fiindu strâmte, paturile elevelor stau lipite unele de altele, în contra regulilor disciplinare din oricare internat bine întreținut”¹⁹

Educația și moravurile sexuale sunt produsul unui proces cultural, social, economic și politic. În cazul fetelor ele sunt reglementate de o serie de factori, ca: rolul acestora în societate, morala creștină și nu în ultimul rând de piața matrimonială.

Tentația modei

O altă tentație ce trebuia reprimată o reprezintă moda. Era cunoscută în epocă aplecarea femeilor, aceste “regine ale rochiilor”, cum le numește Jean-Paul Aron²⁰, spre modă. Dar această plăcere poate atrage după sine ruina financiară a familiei. Într-o lucrare privind educația fetelor din această perioadă se precizează: “Luxul ruinează și ruina familiilor aduce după sine stricarea moravurilor. Luxul este în contradicție cu religia, cu regulile modestiei creștine”²¹. Pentru a evita acest lucru se încerca încă din școală “să se combată asemenea plecări cu toate mijloacele, pentru ca elevele să nu pună aplecare spre lux”²². Pentru a împiedica o asemenea tendință elevelor li se introduce uniforma. Recomandările ministrului consultat în această problemă sunt: “simplitate, soliditate și ieftinătate”²³. Uniforma este alcătuită dintr-o “rochie cenușie și zuavu (ilic), de aceeași culoare, o bluză de percalu fără dantele sau ornamente.” Ținuta elevelor trebuia să fie cât mai sobră cu puțință: “coifură simplă, părul împletit, mâneci fără dantelă, fără panglici și bijuterii”²⁴.

Pericolul din afară

Controlul se realiza nu numai în interiorul școlii, ci și asupra lucrurilor ce vin din afară. Corespondența elevelor era atent verificată. “Nu se permite introducerea a nici o scrisoare pentru vre-o elevă fără a fi prealabil cetită de Directoareasă sau guvernanta asemenea și pentru scrisorile ce tremitu elevele”²⁵. Nu sunt permise decât vizitele părinților: “tatălui, mamei, sau tutorelui ori corespondintelui ce au”, dar și acestea în prezența unei persoane din școală, într-un loc cât mai ferit de privirile celorlalte eleve: “Asemenea vizite le voru primi în prezența unei pedagoge, în o sală anume destinată pentru acesta și care se fie așa dispusă, ca se evite întâlnirea streinilor vizitatori cu alte eleve, de câtu acelle ce li se chiamă de către guvernanta, în calitate de fiică seu epitropisite”²⁶.

Lumea din afara școlii, reprezintă lumea tentațiilor, de aceea pentru a ieși în afara internatului este nevoie de aprobarea ministrului. Chiar și pentru scopuri nobile, ca mersul la biserică se solicită permisiunea ministrului²⁷.

Moralitatea și ordinea nu sunt suficiente numai în interiorul școlii și al internatului, ci și în preajma școlii. O spărtură în zidul ce separă spitalul Colțea de curtea internatului provoacă o întreagă agitație în viața școlii, fiind văzută ca o potențială amenințare a “moralității elevelor”²⁸. Izolarea nu mai este posibilă, iar contactul cu lumea tentațiilor este deschis elevelor.

Moralitatea este o construcție fragilă a societății ce cuprinde norme comportamentale, convenții sociale, obiceiuri, legi, permanent în pericol. “Dezmoralizarea Internatului de Fete” se produce când în apropierea școlii se instalează “două dame cu viața scandaloasă”²⁹. Incidentul este destul de grav și moralitatea internatului grav afectată, din moment ce ministrul instrucțiunii și prefectul Poliției Capitalei intervin pentru îndepărtarea “damelor” din apropierea școlii.

Valorile ce stau la baza organizării vieții din internat sunt ordinea, austeritatea, izolarea, absolut necesare formării morale și spirituale a viitoarelor soții și mame.

Rigorile aproape monahale, impuse vieții cotidiene din internat amintesc de persistența unor modele mentale anterioare, legate de rolul mănăstirilor în buna educare a tinerelor.

Elevete și prezența masculină în școală

Imposibilitatea de a asigura un corp profesoral alcătuit numai din femei, “mai potrivit cu situațiunea unei școli de fete” este suplinită printr-o serie de reguli impuse profesorilor, prin care se urmărea ca prezența acestora în școală să nu afecteze moralitatea fetelor.

Regulile constituie o excelentă sursă pentru mentalitatea secolului și modul în care sunt percepute relațiile profesori-eleve. Profesorii sunt acceptați în școală, din lipsa personalului feminin corespunzător pregătit. Această situație generează două contradicții: una legată de concepția privind educația fetelor, iar cealaltă de prezența bărbaților într-o școală de fete.

În concepția societății de secol XIX, educația fetelor este prin excelență domeniul de manifestare al femeilor. El transmite fetelor un model social, cel de soții și mame și le pregătesc pentru viitorul lor rol. Acest lucru nu se poate realiza de către profesori, activitatea lor în instituție, limitându-se la transmiterea cunoștințelor.

Am amintit anterior, că teoriile educaționale din epocă confundă educația fetelor cu o permanentă supraveghere și izolare de orice tentație.

Este percepută în acest caz, prezența profesorilor printre fete de 11-16 ani, ca un potențial pericol pentru echilibrul emoțional al tinerelor? Analizând prevederile regulamentelor disciplinare și obligațiile la care sunt supuși profesorii, observăm că prin ele se încearcă să se evite tocmai acest aspect.

O primă măsură în acest sens, o constituie interzicerea profesorilor prea tineri în școală. Documentele menționează o serie de cazuri când profesorii nu sunt acceptați în școală “pe motivu de etate”, “fiind într-o etate prea tânără”, deși la concursul pentru ocuparea catedrelor “obținuse note mai superioare decât alți candidați”³⁰. Din nefericire nu se specifică care este vârsta minimă pe care trebuie să o dețină un profesor pentru a fi primit în școală.

Profesorii sunt acceptați în școală, dar prezența în instituție se limitează doar la orele de curs: “profesorii sunt obligați se nu rămână nici un momentu în internatu preste orele de prelegere”³¹.

Regulamentele disciplinare interzic orice gest de bunăvoință sau familiaritate între profesori și eleve. “Profesorii de parte bărbătească să nu fie niciodată familiari cu elevele.” Ba mai mult, cancelaria profesorilor trebuia astfel dispusă “ca să se evite veri ce contactu al acestora cu elevele”³². Manifestări indecente precum “fumarea în școlă” sunt de asemenea interzise.

În 1866 Ministerul numește o comisie pentru inspectarea și reorganizarea școlilor centrale de fete alcătuită din Maria Cantacuzino, Ecaterina Cantacuzino, Maria Rosetti, Elena Anghelovici și Zoe Grant. Comisia inspectează școlile și

propune o serie de schimbări, în funcție de disfuncționalitățile constatate. Una din ele se referă la înlocuirea profesorilor cu profesoare. “În vederea disciplinei e de dorit Domnule Ministru ca să se înlocuiască pe câtu posibil profesorii bărbați fie ei și însurați sau nu, cu femei. Această măsură privește și personalul subaltern (servitori, portar, econom).”³³

Lipsa personalului feminin bine pregătit amână îndeplinirea acestei cerințe până în 1898, când corpul profesoral din școală va fi alcătuit în afară de preot, numai din profesoare.

Exceptând profesorii, singurii bărbați care intră în școală sunt: economul, care se ocupă cu problemele financiare, “ținerea registrelor” și servitorii. Și pentru ei există o serie de reguli absolut obligatorii, prin care se încearcă să se evite contactul acestora cu elevele. Ei se află sub permanenta supraveghere a directoarei. Economul “va fi însuratu și de va fi posibilu va locui chiar afară din cuprinsul școalei”, iar servitorii deși locuiesc permanent în internat, trebuie să locuiască “cât mai departe de eleve”³⁴.

Orice faptă ce putea fi considerată ca atentat la moralitatea școlii și a elevelor este pedepsită cu concedierea. “Pentru cellu mai micu cas de nemoralitate, Directoarea va îndepărta pre veri care din servitori și va cere îndepărtarea economului abbătutu de la datorie sau în casu de rea conduită.”³⁵ Cazurile de “nemoralitate și rea conduită” nu lipsesc din istoria școlii. Ele sunt interesante pentru a observa cu ce este asociată imoralitatea în epocă, și cum sunt percepute ca o amenințare a prestigiului Școlii Centrale.

Astfel aflăm că “economul este alcoolicu și lipsește noaptea din internatu. În interesullu moralității ce trebuie să însușească în genere toți funcționarii unui institut ca acesta”³⁶, directoarea cere destituirea lui. Cel mai adesea problemele vin din partea bucătarilor și servitorilor internatului. Deși scenele par amuzante astăzi, ele semnificau o gravă încălcare a comportamentului și erau pedepsite prin destituire. “Bucătarul pleacă noaptea cu cheia de la odaia spălătoarelor, la cârciuma din vecinătate”³⁷, iar unul din servitori “este pre familiaru cu servitorele internatului.”³⁸

Orice disfuncționalitate din școală, sau orice pericol la adresa “moralității elevelor”, atrăgea nemulțumirea părinților, a autorităților și lovea prestigiul de care se bucura instituția. Sobrietatea și moralitatea trebuiau să însoțească orice manifestare comportamentală de la servitori până la profesori.

Mediul de proveniență al elevelor

În ceea ce privește mediul de proveniență al elevelor, până în 1864, școala era destinată: “fiicelor de am ploiați cari vor fi slujit țerei cu cinste și revnă”³⁹, mai precis copilelor unor demnitari care s-au distins în serviciul public și cărora statul le oferă drept recompensă această școală. Lista primelor eleve acceptate în școală, precizând pe lângă numele acestora și informații despre tată vine în sprijinul afirmației de mai sus⁴⁰.

După 1864, situația se schimbă; școala se deschide întregii societăți. Cele mai multe eleve provin din categoriile de mijloc. Privind tabelele 141 și 242, observăm că cei mai mulți părinți sunt: funcționari, comercianți, deținători de profesii libere. Situația se menține asemănătoare și în deceniul nouă al secolului. Un instrument util pentru această perioadă s-a dovedit a fi Ancheta Învățământului Secundar, lucrare pregătită pentru expoziția din 1906⁴³. Lucrarea se ocupă printre altele și de mediul de proveniență al elevelor din învățământul secundar, reflectat prin profesiile părinților. Astfel în deceniul nouă, cei mai mulți părinți sunt: funcționari, comercianți, profesii libere, agricultori, rentieri, industriași, pensionari, muncitori cu ziua. Putem concluziona fără a greși, că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea școala este frecventată de eleve din categoriile de mijloc ale societății, spre deosebire de prima jumătate a secolului, când se adresează unor elite ale societății românești (fiicelor marilor dregători și funcționari ai statului).

Mediul de proveniență al elevelor după profesia părinților (anul 1870)	Numărul profesiilor	Mediul de proveniență al elevelor după profesia părinților (anul 1887)	Numărul profesiilor
Funcționari	9	Funcționari	8
Comercianți	1	Profesori	4
Profesori	1	Semi orfane	4
Avocați	1	Preoți	1
Preoți	2	Militari	1
Pensionari	4	Agricultori	1
Văduvi	8		

Cereri de educație

Înscrierea fetelor la concurs este însoțită uneori de petiții ale părinților către Ministrul Cultelor, prin care aceștia își justifică dorința ca fetele să studieze în această instituție. Cererile de educație ne permit să surprindem motivele ce stau la baza lor: de la o conștientizare a importanței educației fetelor, până la motivații de ordin financiar. Un părinte vrea ca "fiica sa să dobândească "folosința hotărâtă de înalta înțelepciune a Măriei Voastre pentru asemenea tinere ființe"⁴⁴. Altul amintește generozitatea Domnului de a se îngiji și de creșterea fiicelor unor indivizi cu prințipurile învățaturii"⁴⁵. A. Karkaleki: " ca părinte de familie al secolului de față, subsemnatul dorește a da educația cerută copiilor săi" ⁴⁶. Lipsa unor posibilități materiale care să le permită o educație în școli particulare, dar și ideea că educația ar putea suplini lipsa unei averi sunt alte motivații ce stau la baza solicitării unui loc în Școala Centrală. "Împovărat de mai mulți copii, mai ales fete și fără avere de a le putea face norocirea m-am gândit că fericirea lor o voru putea găsi în instrucțiune solidă"⁴⁷. O mamă invocă drept justificare pentru locul solicitat în școală, anii în care soțul său a slujit statul, în calitate de funcționar: "Subsemnata încă din anul 1883 printr-o petițiune însoțită de actele necesare prin care arătând poziția mea de mamă văduvă, înconjurată de trei copile încă minore, fără mijloace de a le putea procura uă educațiune și uă instrucțiune indispensabile atât lor cât și pentru societatea în care

vor fi chemate a trăi, am rugat pe onorabilul Minister a mă ușura stare mea miseră dispunând ca una cel puțin din fiicele mele să fie primite în școală.... să faceți acest bine, această mică dreptate copilei orfane a unui funcționar care a servit statului 15 ani fără preget dând probe de onestitate și a cărui văduvă este lăsată pe drumuri, în voia soartei fără nici un mijloc de existență și cu trei fete minore”⁴⁸. Uneori se crede că lipsa averii poate fi suplinită printr-o carieră în învățământ: “În lipsă totală pentru asigurarea viitorului copiilor mei și mai ales a fetelor cer consacrarea lor serviciului instrucțiunii publice”⁴⁹.

Dar cererile de burse vin și din partea elevelor, majoritatea având la bază tot motivații financiare. Este și cazul Elenei Popescu din Câmpulung: “Domnule Ministru pentru că sunt fată sărcă, având părinți cu familie foarte împovărată și fără mijloace vă rog cu profund respectu, ca luându în considerație nenorocire mea...să binevoiți ca părinte al instrucțiunii și al orfanelor a-mi face și mie dreptate acordându-mi uă bursă”⁵⁰

Elevă în Școala Centrală

Din 1852 până în 1864, elevele se împart în două categorii: bursiere, întreținute de stat și solvente sau pensionare ce plătesc o taxă la intrarea în școală. Proporția acestora variază în timp, în funcție de sumele pe care statul poate să le aloce pentru întreținerea bursierelor, dar și de dificultățile financiare ale școlii, ce determină creșterea numărului de solvente.

După 1864, accesul la școală e permis întregii societăți, elevele fiind selecționate prin concurs. Bursierele întreținute de stat se mențin, dar pentru restul elevelor nu se mai percepe nici o taxă.

Mai mult, absolventelor li se oferă posibilitatea ca după terminarea studiilor să urmeze o carieră în învățământ ca institutoare sau profesoare. Prevederea e un indiciu că societatea românească suferise transformări nu numai în plan politic, ci și la nivelul mentalității, în sensul acceptării femeii în sfera publică. Interesantă este această primă profesie ce li se deschide femeilor. Este cunoscut că în familie, mama e responsabilă de creșterea copiilor și de construirea caracterelor acestora. Această primă profesie este văzută tocmai ca o prelungire a maternității, a rolului pe care femeile îl dețin în familie, având ca menire să le sublinieze sensibilitatea și feminitatea⁵¹. Predatul este asociat astfel cu maternitatea, cu pregătirea și socializarea copiilor, cu protecția neajutorăților. Acest aspect determină importante efecte culturale; pe de o parte o serie de modificări la nivelul mentalității societății, din moment ce se acceptă o profesie pentru femei, iar pe de alta la nivelul exercitării acestei profesii, alături de bărbați lucrând acum și femeile.

Pentru a intra în școală, elevele susțin un concurs, ce cuprinde probe la istorie, matematică, limba română și limba franceză. Bursierele sunt selectate din elevele cu note mai mari și cu o situație financiară grea. Pentru înscrierea la concurs se cer certificate de absolvirea cursului primar, acte de naștere, certificate de vaccinație și dovada că fetele au avut vărsat. Sunt admise și eleve pregătite în particular, dar sunt obligate să susțină un examen de diferență.

Odată intrate în școală, fetele sunt supuse unui program extrem de sever. Trezirea are loc la ora 6, între 7–8 gustarea, urmată de cursuri, apoi la ora 13 1/2 prânzul, continuat iarăși de cursuri. La ora 5 se servea cafea cu lapte, iar la ora 6 cina⁵². Felurile de mâncare sunt: dimineața-cafea cu lapte și franzelă, la prânz-supă, rasol cu garnitură, friptură și de trei ori pe săptămână prăjitură sau orez cu lapte și pâine nemțască, iar seara primeau un singur fel de bucate⁵³. Activitatea zilnică se încheia cu rugăciunea de seară, iar apoi cu o reverență în fața directoarei, obicei ce se menține până la începutul secolului XX.

Obligațiile elevelor sunt de a frecventa toate orele de curs și de a se purta cuviincios în școală. În caz contrar erau pedepsite în funcție de gravitatea cazului, prin: mustrare, făcută de profesor sau directoare, prin censură, închiderea în școală 6 ore, sau în ultimă instanță prin eliminarea provizorie sau definitivă⁵⁴. Notele slabe sau “reaua conduiă” sunt sancționate cu interzicerea vizitelor în familie. Dacă o elevă repeta 2 ani aceeași clasă, fără să fie capabilă să o treacă era exclusă din școală.

Absențele se motivează prin scutiri de la medicul internatului. Documentele de arhivă pomenesc de slaba frecvență la cursuri, mai ales în rândul elevelor din clasa I. Acesta este unul din permanentele motive de nemulțumire din partea profesorilor: “Elevele din această școală nu vin cele mi multe mai cu seamă în clasa I-a de la începerea anului școlar, ci unele în octombrie, altele în noiembrie, altele pe la finele lui decembrie și altele chiar în semestrul II...”⁵⁵.

Uneori, documentele menționează chiar cazuri în care elevele tuturor claselor refuză să se prezinte la cursuri. Astfel în 1865, profesorul de științe naturale, “venindu după obicei la 8 ore dimineața spre a-mi face lecțiunea am vădzutu cea mai mare dezordine în școlă, clasele deșarte de eleve cari tote din clasele II, III superioară se aflau în dormitorulu sub pretestu că suntu bolnave și astu felu nici unulu din profesori nu și-a putut adzi face lecțiunile”⁵⁶. Ministrul numește “o comisie alcătuită din A. D. Laurian, Turnescu și Massimu să meargă la facia locului spre a constata conflictulu ivit la menționatul Institut și să răspundă îndată Ministerului”⁵⁷. Cauza se dovedește a fi “curatu accidentale și de mică importanță”. Un conflict între directoare și o pedagogă este motivul refuzului elevelor de a se prezenta la ore. Cearta “le-a speriatu și mai multe dintre dânselle s-au bolnăvitu unele mai tare altele mai pucinu, una din ele a cădzutu în atacuri de nerve”⁵⁸.

Folosirea violenței ca metodă disciplinară a elevelor este interzisă prin legislație. Nu de puține ori, documentele menționează o cu totul altă situație; metoda violenței, pare utilizată de la pedagoge până la directoare. Reclamațiile părinților elevelor către Ministrul Cultelor sunt sugestive în acest sens. O elevă “din cauza maltratărilor directoresei a ajunsu a scuipa sânge și a i se ataca sănătatea”, alta “se găsește în cură doftoricească” ca urmare a violențelor.”⁵⁹. Interesant este că în scrisorile părinților, violența nu este văzută ca o manifestare comportamentală, ci mai degrabă cauzată de originea străină (poloneză) a directoarei. “Tristu lucru pentru noi românii și pentru națiune acollo unde trebuie să fie educațiunea ridicată în culmea ei spre a-și da fructulu, a vedea în capul ei uo muere streină, prefăcută, spoită cu falsități... Credu D-le Ministru că D-voastră nu veți mai tolera pe acea mure care ca uo bestie vine a face ravagiele selle tocmai în inima națiunei nostre”⁶⁰.

Viața în internat

În 1852 școala funcționează în Casa Manuc (Calea Moșilor, colț cu strada Paleologu), pentru ca în 1864 să se mute în palatul Ghica, pe Strada Pensionatului, lângă spitalul Colțea⁶¹. Scrisorile directoarei către Ministerul Cultelor ne permit să reconstituim atmosfera și condițiile în care se desfășoară procesul educativ. Igiena nu reprezintă punctul forte al școlii. Apa de băut era cumpărată de la sacagii pentru mai multe zile și ținută în hârdaie până se îngălbenea. "Privatele", necurățate la timp "infectează toată școala și aceste vatămă prea multu sănătatea tuturor persoanelor ce locuiescu aci", ba mai mult uneori era "imposibilu de a se mai suferi mirosulu chiar din depărtare"⁶². Acoperișul este destul de șubred și poate fi zburat la un vânt mai puternic, iar mașina de gătit bucate risca să provoace un incendiu în orice moment. Lipsa fondurilor și a spațiului corespunzător impune soluții de urgență: separarea camerelor prin scânduri, pentru a se obține un număr mai mare.

În 1890, școala dobândește un nou sediu construit special: clădirea ridicată după planurile lui Ion Mincu pe strada Icoanei. Ridicată după modelul mănăstirilor italiene, într-o zonă izolată, în acea vreme, noua clădire corespunde regulilor igienice și confortului cerut de o asemenea instituție.

Statutul Școlii Centrale cunoaște o evoluție sinuoasă și destul de lentă în secolul al XIX-lea, ce coincide cu cea a învățământului de fete, fiecare etapă din evoluția sa marcând un pas spre extinderea educației femeii. Nu trebuie să uităm faptul că școala a avut în parte și un caracter experimental, fiind folosită de stat pentru aplicarea noilor politici școlare, extinse mai apoi la nivelul întregului învățământ feminin.

Dar importanța școlii nu trebuie redusă numai la actul educațional. Formarea comportamentului viitoarelor mame și soții, traiul în comun pe durata școlarizării sunt aspecte la fel de importante. Izolarea totală a fetelor de restul societății, supravegherea permanentă, rigorile aproape monahale la care sunt supuse elevele trebuie raportate la concepția societății de secol XIX referitoare la rolul femeii în societate. Obligațiile și îndatoririle elevelor nu sunt specifice numai Școlii Centrale; ele sunt aceleași pentru toate școlile de fete din secolul al XIX-lea. Nici condițiile din internat nu trebuie reduse la cazul Școlii Centrale; ele caracterizează întreg învățământul românesc din această perioadă și sunt cauzate de fondurile insuficiente alocate de stat Ministerului Cultelor.

* Ramona Caramelea este absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, cu o teză de licență privind învățământul de fete în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (Corpul profesoral din Școala Centrală de Fete).

[1] Elena Rădulescu Pogoneanu, *Școala Centrală de Fete din București*, în "Boabe de grâu", anul V, nr. 12, decembrie 1935, p. 5.

2 Arhivele Naționale Istorice Centrale (A.N.I.C.), fond Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice (M.C.I.P.), Țara Românească, dosar nr. 2001, an 1853, fila 39

- 3 Mirela-Luminița Murgescu, *Între "bunul creștin" și "bravul român". Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești (1831–1878)*, Iași, 1999, p. 31.
- 4 Chrisanta Romniceanu, *Istoricul Școlii Secundare de Fete de gradul II (internat)*, București, 1906, p. 10.
- 5 *Regulamentul disciplinare pentru școlile și internatele scolastice de fete și de băieți în anul 1864, 1865, 1866*, A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 15.
- 6 *Ibidem*, fila 16.
- 7 *Ibidem*.
- 8 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 3, an 1869, fila 112.
- 9 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 559, vol. III, an 1865, fila 501.
- 10 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 15.
- 11 *Ibidem*.
- 12 *Starea învățământului publicu secundariu la finele anului școlar 1880–1881*, București, 1881, p. 72.
- 13 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 714, an 1871, fila 76.
- 14 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 16.
- 15 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 16.
- 16 Philippe Aries, Georges Duby, *Istoria vieții private*, vol.8, București, 1997, p. 211.
- 17 Georges Duby, Michelle Perrot, *A History of Women in the West*, Cambridge, 1998, p. 340.
- 18 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 373, an 1866, fila 15.
- 19 *Ibidem*, fila 16.
- 20 Jean-Paul Aron, *Miserable et glorieuse la femme du XIXe siècle*, Poitiers, 1980, p. 9.
- 21 Fenelon, *Educația fetelor*, București, 1923, p. 17.
- 22 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 15.
- 23 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 16, an 1868, fila 351.
- 24 Chrisanta Romniceanu, *op. cit.*, p. 17.
- 25 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 17.
- 26 *Ibidem*.
- 27 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 172, an 1869, fila 59.
- 28 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 3871, an 1887, fila 307.
- 29 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 557, vol I, an 1865, fila 40.
- 30 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 467, an 1864, fila 2.

- 31 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 15.
- 32 *Ibidem*.
- 33 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 373, an 1866, fila 5.
- 34 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 449, an 1864, fila 14.
- 35 *Ibidem*, fila 16.
- 36 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 6, an 1876, fila 3.
- 37 *Ibidem*, fila 37.
- 38 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 2867, an 1875, fila 449.
- 39 V.A.Urechia, *Istoria școalelor de la 1800–1864, vol. III*, București, 1892, p. 211.
- 40 Din cele 13 bursiere care încep școala la 1852, 6 erau fiice de ofițeri, restul fiice de maiori, logofeți, serdari. Chrisanta Romniceanu, *op. cit.*, 1906, p. 5.
- 41 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 73, an 1870, fila 85.
- 42 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 3991, an 1887, filele 361–362.
- 43 *Ancheta Învățământului Secundar Rânduită în anul al patruzecilea de înțeleaptă și glorioasă domnie a Majestății Sale Regelui Carol I* de Ministrul Instrucțiunii și Cultelor Mihail Vlădescu, București, 1906, pp. 771–784.
- 44 Elena Rădulescu Pogoneanu, *op. cit.*, p.
- 45 *Ibidem*.
- 46 *Ibidem*.
- 47 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 3991, an 1887 fila 85.
- 48 *Ibidem*, fila 126.
- 49 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar
- 50 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 4480, an 1888, fila 39.
- 51 Georges Duby, Michelle Perrot, *op. cit.*, p. 232.
- 52 Elena Rădulescu Pogoneanu, *op. cit.*, p.
- 53 *Ibidem*.
- 54 *Lege asupra instrucțiunii a Principatelor-une-române*, București, 1865, p. 58
- 55 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 73, an 1870 fila 137.
- 56 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 557, vol. I, an 1865, fila 115.
- 57 *Ibidem*, fila 114.
- 58 *Ibidem*, fila 122.

59 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar 557, an 1865. filele 48, 55, 133,145.

60 *Ibidem*.

61 Chrisanta Romniceanu, *op. cit.*, p. 15.

62 A.N.I.C., fond M.C.I.P., dosar73, an 1870 fila 121.

Condiția femeii în secolul XIX – începutul secolului XX^[1]

Liliana Popescu*

*Cine l-a pus pe bărbat să-și facă legi și
obiceiuri nedrepte, să-și cultive duhul său și
să lase întru neștiință pe al aceleia care o
să-i fie nedezipit tovarăș al vieții?...*

*Trebuie să sufere viclenia celui rob, căci
puțini sunt robii care își binecuvântează
jugul.*

(Ion Heliade Rădulescu, 1837)

Într-adevăr, puțini se dovedesc a fi robii (sau roabele) care își binecuvântează jugul... Sub semnul acestui gând al lui Heliade Rădulescu pare să se afle mișcarea de femei din România, încă de la începuturile sale, continuând până astăzi. În al său *Curier de ambe sexe* scriitorul constata inexistența unui parteneriat real între soți. Fiecare dintre ei se vaită și e nemulțumit de celălalt și de relația lor. Cauza acestei situații este înrobirea de secole a femeilor, scrie Heliade. "Părintele ce își crește băieții și lasă în neîngrijire creșterea fetelor, stăpânitorul ce face școli pentru un sex și uită pe celălalt, mie mi se pare ... un despărțitor de familii.^[2] Educația femeilor era aspectul emancipator fundamental și cel mai discutat în epocă și viza deopotrivă atitudinea capilor de familie și a celor ce conduceau treburile statelor locuite de români – și aceștia erau în ambele cazuri bărbații.

1. Educație "de ambe sexe"?

Femeile nu au fost singurele care au devenit din ce în ce mai critice în ce privește discrepanțele de educație, cu consecințe privind diferențele de șanse sociale, între fete și băieți. George Barițiu deplângea la 1853 diferențele de educație

între fiii și fiicele românilor. Tinerilor bărbați le era oferită o experiență socială și o educație în școli cu deschidere spre lume care le era refuzată tinerelor fete[3].

În 1878 erau comune în România cu câte 46 de școli din care doar două de fete (și 44 de băieți)[4]! Multă activitate a fost depusă de către femei și bărbați atașați cauzei dezvoltării educației fetelor și pentru introducerea unui sistem de educație a fetelor adecvat dezvoltării lor ca ființe umane, rolurilor lor în familie sau adecvat pentru găsirea unei slujbe. Constanța Dunca a fost una dintre aceste persoane care a făcut multiple demersuri pentru a influența politica de stat în acest sens[5]. O efervescentă activitate s-a desfășurat mai ales în a doua parte a secolului al XIX-lea. *Reuniunea femeilor române din Brașov* a deschis școli, împreună cu filialele sale, “pentru împărtășirea fetițelor române în pâinea nutritorie a culturii”. Au luat ființă o serie de societăți care aveau în vedere activitatea de caritate pentru sprijinirea fetelor sărace, dar și pentru ajutorarea altor categorii defavorizate (a studenților[6], orfanilor, răniților de război ș.a.)

Însă cele mai încinse discuții privind educația femeilor au fost legate de șansele lor de supraviețuire într-o societate în care “locul lor” era văzut a fi în casă, în gospodărie, și în care nu toate femeile se puteau căsători astfel încât să intre în circuitul “mărfurilor conjugale”. Ele nu se puteau căsători pentru că familia lor nu avea dotă. Adela Xenopol critica modul în care erau educate fetele – care erau “protejate” spre a nu cunoaște lucruri ce doar bărbaților le era permis să cunoască – care “cutare lucru nu trebuie să-l știe, cutare anume să nu-l facă, și toate aceste fracțiuni dacă le adunăm vedem că ne va da rezultatul *tâmpirea*.” O handicapare a fetelor prin aceste interdicții care contribuiau la lipsa lor de îndemânare în a se descurca în mod autonom în societate.

2. Starea economică a femeilor

*Cer ca femeia să nu mai fie o proprietate
și un bir ce dă neîncetat familia lenei și
desfrânării, ci soția și răsplata cea mai
mare a omului...*

(C. A. Rosetti, 1852)

Potrivit lui Paul Scorțeanu, prima măsură pe care guvernul ar trebui s-o ia este “răspândirea instrucțiunii integrale, care să dea femeii o profesiune, scoțând-o astfel din sclavia-i către bărbat”[7]. În genere, femeia “fiică, soție sau mamă, [...] trăiește numai prin bărbat, depinde de el, și-n generalitatea exemplurilor este sclava lui”[8]. Aflată în serviciu, angajată în sfera publică, femeia se află și acolo la dispoziția exploatatorului, care nu-i dă alt salariu decât strictul necesar spre a nu muri.

În societatea românească de la sfârșitul secolului al XIX-lea munca nu le făcea independente pe femei întrucât modul în care era plătită această muncă nu le asigura independența economică. La începutul secolului al XXI-lea, această remarcă este încă potrivită realității românești – deși în alt context istoric și politic. Sunt multe fete care din lipsa unui serviciu de supraviețuire “aleg” prostituția.

În conferința sa susținută la Ateneul Român în 10 februarie 1894 cu tema “Rolul economic al femeii române”, At. Popovici vorbește despre importantul rol jucat de femeia de la țară. “Fără preget și fără pretențiuni, femeia de la țară este stâlpul casei, stâlpul statului român”. În lipsa unei diviziuni sociale a muncii, ea este o mașină universală care produce tot. În acel timp, societatea românească era predominant rurală iar economia gospodăriei țărănești reprezenta sursa principală de venit național.

Pe scurt, la sfârșitul secolului al XIX-lea se înregistrează: o stare de dependență a femeilor din clasele de mijloc de soții lor[9], o precaritate a independenței femeilor în sistemul muncii salariale, o dependență a economiei țărănești de munca productivă a femeilor (greu de spus dacă veniturile femeilor erau pe măsura eforturilor depuse). Conform unei statistici din 1908: din totalitatea românilor ocupați în producția economică industrială nici 1/8 nu sunt femei, în timp ce în alte părți ale lumii civilizate proporția era de 1/3, susține Eleonora Stratilescu[10].

3. Statutul juridic al “îngerilor”

*Nu înțelegem de ce devine atât de vag
spiritul bărbaților noștri inteligenți, când e
vorba de fiicele și surorile noastre?*

*Cînd e vorba de îmbunătățirea soartei femeii
...”*

(Maria Flechtenmacher, 1880)[11]

Cum arăta legislația la sfârșitul secolului al XIX-lea în problema care ne interesează? Iată pe scurt coordonatele condiției juridice a femeilor în epocă.

§ Conform articolului 195 din Codul Civil[12] femeia datorează ascultare bărbatului.

§ Dacă femeia are avere și dotă, administrarea ei se dă pe mâna soțului, care face ce vrea cu ea fără a da socoteală nimănui.

§ Conform articolului 199 din Codul Civil, averea femeii care nu e prevăzută în dotă, așa-numita “parafernă”, nu poate să fie înstrăinată de către femeie fără acordul bărbatului.

§ Femeia nu poate da în judecată și nici sta în proces cu cineva fără autorizația soțului.

§ Femeia nu poate nici să dea și nici să primească bani sau alte lucruri de valoare; ea nu poate să primească sau să refuze moșteniri fără știrea bărbatului.

- § În timp ce bărbatul are dreptul de a scoate bani din bancă, femeia nu are dreptul de a retrage bani fără consimțământul soțului, chiar dacă ea a avut dreptul de a deschide cont fără acest consimțământ.
- § Conform legii pensiilor, dacă soțul moare înainte de a împlini 15 ani vechime, soția împreună cu copiii rămăneau fără pensie și prin urmare, erau muritori de foame.
- § Dacă femeia cere despărțirea de soț, legea nu-i permite să părăsească casa bărbatului în timpul litigiului oricât de periculoasă ar fi această ședere pentru ea.
- § Soțul are drept de custodie asupra copiilor indiferent de condiția acestuia (oricât de decăzut ar fi acesta).
- § Femeia nu este subiect în acțiuni judiciare cu o singură excepție: își poate face testamentul fără autorizația soțului!

Pricina acestei condiții juridice precare a femeii române este faptul că femeile nu au luat parte la facerea legii, considera domnul C. V. Ficșinescu la 29 martie 1898 în discursul său din Aula Universității din Iași[13]. În contextul în care citează legea engleză de la 1882 prin care femeile măritate și-au dobândit dreptul de a-și administra averea și în care se referă la ruși unde femeia măritată avea independență de mariaj în ce privește bunurile ei, domnul Ficșinescu propunea “să acordăm și femeilor noastre independență în căsnicie... să înlocuim regimul dotal cu cel bazat pe separația bunurilor”.

Dincolo de acest statut care s-a dovedit dificil de dislocat prin activismul militanților pentru drepturi egale, procesul legislativ curent a fost și el supus criticii. Maria Flechtenmacher critica legea telegrafistelor (1880) prin care doar femeile nemăritate sau măritate cu un telegrafist puteau să obțină o slujbă. Puținele slujbe ce se întvedeau era de prezis că vor fi date soțiilor de telegrafiști, lăsând fără serviciu multe alte femei tinere fără dotă![14]

Având în vedere cele descrise mai sus, nu ne rămâne decât să fim de acord cu Neli Cornea: “Femeia fiind sătulă de rolul înjositor de roabă sau păpușe ce-i îngăduie legile, cere azi dezrobirea în sensul larg al cuvântului, precum au fost dezrobiți iobagii, negrii și țigani, adică egalitate cu bărbatul în fața legilor.”[15]

4. Șanse egale de afirmare socială?

Ceea ce punem în discuție aici este practic mai mult decât șansele de afirmare publică a femeilor și bărbaților. Ci devenirea de ființe umane și sociale și șansele lor de a se împlini ca ființe autonome și libere. Nici sistemul de educație formal, nici cadrul educativ general în care erau crescute fetele românce nu le ofereau aceleași șanse de a se dezvolta ca ființe autonome în comparație cu tinerii bărbați români de la sfârșitul secolului XIX – începutul secolului XX. Educația era deficitară, dar și șansele femeilor de a obține un loc de muncă din care să poată supraviețui erau foarte reduse.

La 29 martie 1898 răsunau în Aula Universității din Iași cuvintele domnului **C. V. Ficșinescu** care susținea că^[16]: ori admitem că singurul rol legitim al femeii este de a fi soție și mamă și atunci bărbații trebuie să-și facă datoria de a le lua pe toate în căsătorie și a le asigura mijloace de trai, ori recunoaștem că din cauza noastră mare parte din femei nu pot fi chemate la împlinirea acestei misiuni și le deschidem căile prin care se pot întreține singure. “**Cauza acestor^[17] femei o apărăm noi feminisții** și pentru ele reclamăm dreptul la instrucție și la muncă” spunea domnul Ficșinescu. El considera totuși că cel mai firesc lucru este ca femeia să fie soție^[18], dar pentru că unele nu se pot mărita, neavând dotă, societatea are datoria de a lua măsuri pentru a soluționa problema supraviețuirii femeilor care nu se pot mărita.

Multe fete nu se puteau mărita din lipsă de avere. De aceea multe voci s-au pronunțat pentru înființarea de școli profesionale și deschiderea de opțiuni de carieră pentru aceste tinere. Cornelia Emilian a fost inițiatoarea înființării primei școli profesionale – considerând că aceste școli vor facilita dezvoltarea umană și emanciparea acelor fete lipsite de avere, astfel încât să-și poată croi singure un drum în viață și o carieră. În ciuda eforturilor depuse de diferite persoane, femei și bărbați, care credeau în importanța educației adecvate și a parității în educație, școlile pentru bărbați erau de departe mult mai elaborate și complete, clar superioare celor care pregăteau tinere femei. Cornelia Emilian a avut o preocupare deosebită pentru cunoașterea de către cercuri cât mai largi a statutului femeilor considerând că femeile care de regulă dobândesc o spoială de educație (cu câteva noțiuni de geografie și istorie, eventual o limbă străină) și care se suprapune peste cunoștințele tipice ale nevestei (cum să facă cozonacii sau să pună murături etc) “nu au altă însemnătate, decât a fi idealul bărbaților”^[19].

Maria Flechtenmacher se referea și ea la problema educației, dar mai ales la consecințele lipsei ei. “Femeile sunt nedreptățite pe terenul instrucțiunii, aceasta lor mai cu osebire le este prejudicios; în același timp”^[20]... “femeia nu va putea să-și susțină existența prin însăși forțele și valoarea sa reală, până atunci viciul care degradează și prostituțiunea ce înspăimântă nu vor dispărea din societățile omenești”^[21].

În afirmarea socială sexul joacă rolul principal, nu cartea pe care ai învățat-o, susținea **Adela Xenopol**. “Fie un bărbat destul de mărginit, el în virtutea sexului cu nițică protecție sau situație politică, va ajunge departe, pe când o femeie, fie ea un geniu și nu va dobândi decât profesoratul, și acela până la școli secundare”^[22]

Cât despre un argument vehiculat în epocă privind problema accesului femeilor la diverse meserii și “natura femeilor” (chipurile neprielnice instruirii, însușirii de cunoștințe și accesului lor la meserii), **Valeriu Hulubei** scria: “**Cât de nelogic e argumentul scos din natura femeii contra drepturilor ei, se vede și de aici: dacă în natură se poate citi menirea femeii, atunci la ce mai e nevoie de sancționarea prin lege a acestei meniri?**”^[23]

Unul din cazurile de notorietate privind interdicția de a-și exercita meseria aleasă, interdicție datorată pur și simplu sexului ei, este **cazul Ellei Negruzzi**. Ea absolvise Facultatea de Drept și voia să profeseze avocatura. Nu i-a fost îngăduit. Ca urmare, a intrat într-o serie de procese pentru a i se recunoaște dreptul de a profesa (1915). **Eleonora Stratilescu** a scris despre aceste procese. Ea citează pe unul dintre oponenții Ellei Negruzzi în tribunal care sugera că ar fi mai util ca doamna Negruzzi să ajute învățământul românesc^[24] care are atâta nevoie de cadre. Stratilescu răspunde ironic: “Așa e! Ce caută femeile să obțină și ele situații mai bune

și nu se mulțumesc cu viața necăjită și amară ?![...] Este doar “menirea femeii” să ocupe totdeauna o situație mai umilă și oropsită!”[25]

Ca urmare a unei intense activități politice, femeile au început să obțină dreptul de a practica meserii înainte refuzate lor. Astfel, începând din 1914 și femeile au dreptul să pledeze. Din 1919 femeile au putut lucra la Căile Ferate Române. Optimismul nu trebuie să părăsească nici o cauză. Să acceptăm deci cuvintele Adelei Xenopol, care și azi sunt valabile: “de când femeile nu mai sunt considerate ca femei, ci ca *ființe*, ele ajung și adesea întrec bărbații în scurtul interval de la eliberarea lor din sclavie.”[26]

5. Atitudini față de emanciparea femeilor

*Sfârșiți odată cu tratamentul cel copilăresc
ce ne dați [...] de a ne săruta mâinile și a
ne compara cu îngerii, iar în absență a ne
trata de paria*

(Sofia Nădejde, 1879)

Atitudini ale bărbaților. O caracterizare generală a atitudinilor bărbaților din epocă față de chestiunea emancipării femeilor duce inevitabil la termenul de “contradictoriu”. Nu putem vorbi de o atitudine invariabil anti-emancipare (după cum se vede și din secțiunile anterioare în care am inclus și opinii masculine privind diverse chestiuni) dar nici de o unanimitate în privința necesității emancipării (dacă ar fi fost așa nu și-ar mai fi avut rostul lupta româncelor prin diferite mijloace pentru legislație favorabilă drepturilor lor, etc). Să urmărim însă mai îndeaproape diferite tipuri de abordări masculine legate de emanciparea femeilor.

Idolatrizare și excludere. În scrierile lui Nicolae Bălcescu găsim o clasică idealizare și stereotipizare a femeii: ea e o ființă misterioasă, fantastică, îngerească, destinată a fi centrul civilizației familiale. “Cu femeia... natura scrie în inima bărbatului”.[27] Atitudine Romântică prin excelență, măgulitoare dacă ținem cu tot dinadinsul, dar și periculoasă în același timp pentru femeile în carne și oase: dacă ești înger, cu siguranță nu ești om și nici nu vei fi tratată ca egală din punct de vedere normativ![28]

Ironie și descurajare. Flechtenmacher spunea că în România, spre deosebire de alte țări, bărbatul “o descurajează [pe femeie], o ia în râs dacă vede că voiește să sfărâme singură crisalida care-i țineau lipite aripile inteligenței”[29]. În articolul “Șicane bărbătești”[30] Sofia Nădejde scria că unii bărbați se silesc să descurajeze pe femei în a se educa și instrui, scriind varii anecdote sau articole pe seama femeilor care învață. Aceasta în condițiile în care era dificil să obții instrucție ca femeie oricum. Românii preluau și exemple proaste din străinătate, ca de exemplu din jurnalul francezesc *Le Figaro*, în care apăreau istorioare ce încercau să acrediteze ideea că educația științifică ce se dă femeilor “stinge în ele orice simț de pudoare”!!!

În universități, dominate în proporții de aproape 100% de bărbați – și la catedră și în bănci, atitudinile față de femeile care doreau să aibă o șansă în viață prin educație superioară erau potrivnice și derizorii. Nădejde povestește o scenă de la

Universitatea din Iași, în care profesorul de greacă considera că femeile nu au nevoie de educație și că orice ar face ele “tot femei rămân” (Nădejde remarcă ironic că nimeni nu a contestat până acum acest lucru, că femeile rămân tot femei). Istoria se referă la filosoful Teodoros care a fost înfruntat de Iparhia, soția lui Crates, o femeie cunoscută prin înțelepciunea ei. Neputând răspunde unei întrebări de-a Iparhiei, după ce ea răspunsese inteligent tuturor întrebărilor lui, Teodoros i-a ridicat poalele (profesorul a istorisit această anecdotă în fața unui amfiteatru plin de studenți, în marea majoritate bărbați – care au pufnit în râs). Desigur că acum am zice: ce tembel a fost acel Teodoros și cum și-a arătat singur neputința recurgând la acte fizice de intimidare și nu la argumente. Într-un mediu universitar în care puteai număra femeile pe degetele de la o mână, o astfel de atitudine nu însemna decât o pură intimidare la adresa lor – evident nesancționată de conducerea universității, dar tolerată cu multă răbdare și efort emoțional de către tinerele femei. Oare ce fel de șanse egale existau în astfel de medii ostile educării femeilor? Oare ce șanse egale există azi când legal multe sunt egale dar în practică misoginismul e larg răspândit – inclusiv în mințile multor femei?

Indiferența și tolerarea statu-quo-ului. Sofia Nădejde remarca cu luciditate că “bărbații au puterea în mână și nu voiesc a-și avea părtași noi la dansa, știind că atunci va trebui să-și micșoreze fiecare porția lor”[31]. Un băiat când trece la vârsta bărbăției va crede, socotind după modul de alcătuire al societății, că “fără nici un merit și chiar de ar fi cel mai prost dintre bărbați, numai prin naștere, numai că e de parte bărbătească, va fi mai presus decât jumătate din omenire. Foarte de timpuriu băieții încep a se crede superiori fetelor [...]” De ce atunci ar fi fost interesați cetățenii de sex masculin să facă ceva pentru drepturile femeilor? De ce ar fi ei astăzi[32] interesați să facă ceva în acest sens, mai ales în condițiile în care majoritatea femeilor este amorfă și de nedistins printre ei – în comparație cu minoritatea maghiară, sau cea romă, pentru drepturile cărora forurile europene fac presiuni exprese asupra autorităților române.

Femeia ca proprietate a bărbatului. Controversate în epocă erau ideile unui geniu militar, dar catastrofă civilă mai ales în ce privește relațiile dintre sexe. Regăsim în scrierile vremii poziții pro-Napoleon, pare-se dominante în spiritul vremii în societatea românească francofilă. Găsim și poziții anti-Napoleon. Iată una din catastrofalele judecăți “civile” ale lui Napoleon Bonaparte: “Femeia este dată omului pentru ca să facă copii; femeia este proprietatea noastră, noi nu suntem a sa. Ea ne dă copii, noi nu-i dăm nimica. Ea este proprietatea noastră după cum arborul care ne dă fructe este al grădinarului” (Napoleon Bonaparte). De unde se poate înțelege și că femeia nu e om, din moment ce e dată omului ca proprietate. Aceste idei sunt reflectate din plin, cum am văzut, în Codul Civil și legislația vremii, care tratează femeia ca pe o proprietate, nicidecum ca pe o persoană.

Bărbați pentru drepturi egale. În diferite împrejurări, în medii academice sau în parlament, o serie de bărbați s-au pronunțat pentru acordarea de drepturi femeilor, potrivit vremurilor respective. Astfel, **Paul Scorneanu** se pronunța pentru ca

legea să recunoască femeia deopotrivă cu bărbatul și în caz de divorț să țină seama de munca ei în familie; lucreze să intre femeia în tribunalul unde să aibă dreptul să apere procesele femeii, emancipeze la vot pe femeia cu titluri și pe aceea care alături cu bărbatul, împlinește datoria către stat, înființeze ateliere unde femeia să învețe deosebite ramuri de profesii cu puterile ei [...]. [33]

Într-o retorică exemplară, domnul C. V. Ficșinescu amintea poporului român, atât de pretențios când e vorba de drepturile omului, că “și femeia e om și că, deci și ei i se cuvin aceleași drepturi ca și bărbatului”[34]. Iar în conferința sa susținută la Ateneul Român în 10 februarie 1894 cu tema “Rolul economic al femeii române”, **At. Popovici** apreciază negativ “sentința tăietoare a lui Napoleon I: “prefer de o mie de ori pe o femeie care dă soldați patriei decât pe una care să scrie cărți” considerând că ea nu e valabilă în toate contextele. În aceeași conferință domnul Popovici elogiază activitatea productivă și creativă în care femeile sunt angajate.

Eugenia de Reuss Ianculescu, într-un efort de a convinge audiența masculină românească despre actualitatea internațională a mișcării feministe, scria într-un jurnal al vremii că la Londra s-a format în 1912 o alianță internațională a bărbaților pentru a sprijini dreptul de vot al femeilor cu reprezentarea a 24 de țări, “dovedind prin aceasta că mișcarea sufragistă nu-i o mișcare de *război contra bărbaților* și nici o încăpățănare a câtorva femei prea avansate și exaltate”[35].

“ Mândre matroane și frumoase fiice ale României, deșteptați-vă!” Citind din jurnalele vremii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea nu putem să nu remarcăm caracterul mobilizator al multor articole publicate mai ales în presa de orientare pro-drepturi ale femeilor. Ceea ce frappează este amărăciunea ce transpare de multe ori din aceste mesaje, cauzată de slăbiciunea reacțiilor feminine în apărarea propriilor lor interese. Iată în continuare câteva din aceste aprecieri.

Dar pentru Dumnezeu mândre matroane și frumoase fiice ale României! Deșteptați-vă mândria în sânul vostru, simțământul matern și patriotic al gintei voastre! Aduceți-vă aminte cât a contribuit femeia greacă antică la căderea primului imperiu al lumii, cât a contribuit femeia latină la ridicarea imperiului său...”[36]

Maria Flechtenmacher era nemulțumită de faptul că femeile române nu păreau să dea semne de viață și nici nu păreau a avea dorința de a-și manifesta public, în mod organizat, nemulțumirile față de statutul lor în societate. “Nici un semn decisiv de viață nu s-a manifestat, pentru că femeile române continuă în trista și descurajata lor indolență”... “La luptă dar ... Decideți-vă, întruniți-vă și lucrați la opera de regenerare a sexului vostru.”[37] Nelly Cornea scria în 1898: “A venit timpul când femeia din toată lumea își vine tot mai mult la cunoștința demnității sale, numai noi româncele să fim veșnic zăvorâte, osândite a târî ghiuleaua apatiei?”[38] Dar poate cea mai dramatică și tristă constatare este cea a Corneliiei Emilian. Pentru ea femeia română este “lipsită de voință și fără dragoste de sine, ea nu știe să pună preț pe ființa sa, și nici nu-i în stare să fie ceva mai mult decât o îngrijitoare, o slugă credincioasă a omului”[39]

Nu cred că femeile române mai sunt în proporție de 100% slugi credincioase ale omului – pentru că multe și-au dobândit autonomia economică și emoțională. Dar în ce privește ghiuleaua apatiei – cert, femeile române o târăsc încă și azi ...

6. Idei feministe ale româncelor în epocă

În lupta pentru emancipare nici un vrăjmaș nu poate fi mai fatal dezmoșteniților, decât preju-decata că aceștia ar fi fiind inferiori clasei ce stăpânește lumea.

Jurnale, lucrări, asociații. Principalele mijloace de coagulare și transmitere a acestor idei, înflorite pe fertilul teren al inegalităților sociale între cele două sexe, au fost mai întâi jurnalele. Primele scrieri pentru drepturile femeilor au aparținut bărbaților, cum era și firesc datorită poziției lor sociale și educației primite. *Curierul de ambe sexe* al lui Ion Heliade Rădulescu (1837) a fost un prim jurnal în aceste sens, în care Rădulescu scria “bărbați, nu vă plângeți de femeile voastre, că pricina nu este într-însele, ci în cei ce le-au crescut...”. George Barițiu, de asemenea, se pronunța în favoarea unei educații egalitare în *Gazeta de Transilvania* (1853). Treptat, o serie de jurnale au fost favorabile publicării de astfel de articole (de pildă scrierile Constanței Dunca din *Amicul Familiei* (1863) sau cele ale Sofiei Nădejde din *Contemporanul* începând cu primele numere 1881/1882). O serie de reviste și jurnale au fost editate de femei în epocă: *Femeia Română* întemeiată de Maria Flechtenmacher (1878–1888), caracterizată drept jurnal “social, literar și casnic” sau, în altă parte “foaie socială, beletristică, economică și enciclopedică”. Alături de Maria Flechtenmacher au mai scris în *Femeia Română*: Paul Scorțeanu, Sofia Nădejde, Cornelia Emilian ș.a.; au fost publicate documente ale organizațiilor sau inițiativelor internaționale ale femeilor. *Familia*, *Munca* (1889), *Rândunica* (1893), *Lumea nouă* (din 1894), *Buletinul Ligii Femeilor* (începând din 1895) sunt alte reviste unde s-au vehiculat idei feministe, de apărarea drepturilor femeilor sau în care s-au formulat idei revoluționare în epocă privind relațiile dintre sexe. În 1896 este înființată revista *Dochia* editată de Adela Xenopol, “menită să apere, să susțină și să cerceteze drepturile femeii”. Unul dintre reprezentanții sexului frumos și puternic care a publicat în *Dochia*, alături de Adela Xenopol și alte reprezentante ale sexului frumos și inteligent, a fost Valeriu Hulubei. *Românca*, *Unirea Femeilor Române* (1908), *Viitorul româncelor* (1912), *Drepturile femeii* (întemeiată în 1912) sunt alte jurnale în care au scris feministe precum Eleonora Stratilescu, Eugenia Ianculescu de Reuss, Neli Cornea, Adela Xenopol etc.

Alături de jurnale au fost publicate și lucrări de sine stătătoare precum cele ale Sofiei Chrisoscoleu (1863), Maria Buțureanu (1913), Calypso Botez (1920), cu prezentări coerente de idei și o argumentație aferentă solidă. Aceste doamne au fost, de asemenea, implicate politic în asociațiile de femei create pe parcursul perioadei la care ne referim. În noianul de organizații de femei care s-au înființat în această perioadă, majoritatea lor fiind dedicate acțiunilor de caritate față de copii, de educația fetelor, de răniți de război etc, se disting două organizații declarat politice, ce aveau drept menire apărarea și promovarea drepturilor femeilor și egalizarea juridică a statutului celor două sexe: *Liga Femeilor din România* (1894), prima organizație de femei din România declarat feministă și *Asociația pentru emancipare civilă și politică a femeilor române*, înființată în iulie 1918, o adevărată unire de forțe a româncelor din toate teritoriile viitoarei Români Mari, cu ambiții mari de reformă nu doar a condiției femeilor ci reformă socială în general.

Aceste jurnale, lucrări și asociații, au reușit crearea unui spirit de frondă față de legislația înrobitoare a femeilor (și mai ales a femeilor căsătorite) dar și față de ideile subterane care întemeiau persistența până în secolul XX a acelor legi umilitoare pentru condiția femeilor. Încercăm în continuare expunerea chiar a acestor “idei axiomatice” ce au ghidat logica legislativă în ce privește raporturile dintre cele două sexe. Constatăm cu întristare că aceste axiome ale gândirii sexiste, discriminatorii, s-au perpetuat în mare măsură și până azi. Cu atât mai mult este valabilă o cercetare a modului în care au pus predecesoarele noastre problema.

Femeia nu este inferioară bărbatului. Ideile vehiculate în Europa Occidentală sunt preluate și în spațiul intelectual românesc uneori profitabil pentru autohtoni, alteleori nu (dacă ne gândim la panseurile civile ale lui Napoleon). Într-o conferință în cadrul *Reuniunii Ligii Femeilor* (Iași, 1898) Eliza Popescu face distincția între “*feminins*” care văd pe femei slabe, inferioare bărbaților, neavând altă menire decât bărbatul și “*feministes*” [40] apărători ai cauzei femeilor, ai drepturilor lor și care considerau că femeile își pot constitui o menire a lor dincolo de aceea a bărbatului lor (denumiri la modă în Franța). În cazul de față suntem interesați de *feministes* – păsări rare în peisajul carpato-danubiano-balcano-pontic.

Adela Xenopol afirma în 1879 că femeia nu este inferioară bărbatului, cum încearcă unii să acrediteze. În sfârșit femeile române, credea ea, s-au deșteptat că sunt pe aceeași treaptă morală cu bărbații; căci femeia are aceeași capacitate și e capabilă de aceeași activitate cu bărbatul[41]. Dar câte femei credeau acest lucru și câte acționau conform semnificației ideii? Și câte femei nu cred acest lucru azi și nu acționează conform ei?

Într-un articol brilliant, **Sofia Nădejde** pune din nou problema inferiorității/superiorității femeilor/bărbaților. Ea scrie despre o problemă la modă în epocă, aceea a *Creierului femeilor*, făcând trimitere la un articol cu același titlu publicat în Franța în *La Liberte*[42]. Nădejde face mai întâi rezumatul articolului: femeia e incapabilă de orice dezvoltare; oricât ar încerca să-și dezvolte inteligența ea nu va reuși; ba chiar cu civilizațiunea ea “se tâmpește și tinde către idiotism”. Argumentul articolului se baza pe ideea că există o directă proporționalitate între greutatea creierului unei ființe și inteligența acesteia. Se constatare că greutatea creierelor bărbaților era mai mare decât greutatea creierelor femeilor, și concluzia a fost imediat trasă: femeile sunt inferioare bărbaților fiind mai puțin inteligente întrucât creierul lor e mai ușor.

Argumentele Sofiei sunt extrem de percutante:

- ~ Dacă inteligența e funcția materiei cenușii atunci nu se poate trage nici o concluzie pe baza greutății creierelor, căci ar trebui avută în vedere greutatea materiei cenușii.
- ~ Greutatea nu e cea mai potrivită măsură la urma urmei: calitatea materiei cenușii, numărul celulelor și a polilor acestora, și ramificațiile lor ar trebui să fie măsura inteligenței.
- ~ Dacă privim comparativ cavitatea creierelor oamenilor primitivi (din timpuri străvechi) și pe cea a creierelor omului modern constatăm o scădere de capacitate și de volum, atât la bărbați cât și la femei. Ceea ce ar însemna fie că (a) și bărbatul regresează odată cu femeia, fie că (b) un volum mai mic indică o evoluție [caz în care volumul mai mic al creierului femeilor ar însemna că ele sunt mai evolute – n.a.]. Nădejde adaugă ideea că creierul e proporțional ca greutate cu cantitatea musculară pe care creierul trebuie s-o comande.
- ~ Dacă e să judecăm inteligența după greutatea creierului, atunci ar trebui să spunem că unele păsări “Sai, Saimiri, Uistiti”, citează ea, care au un creier mai greu raportat cu trupul, sunt mai inteligente ca omul!
- ~ De asemenea, o serie de alienați mintali au fost găsiți cu creiere cântărind mai mult decât greutatea medie a creierelor bărbaților. Sunt ei mai inteligenți din această cauză?

Sofia Nădejde a mai răspuns și d-lui Maiorescu în chestiunea greutatea creierelor. Domnul Titu Maiorescu susținuse aceeași idee a proporționalității dintre greutatea creierelor – inteligență – superioritate a sexelor. Și dac-ar fi să conteze greutatea creierului, de ce nu luăm în considerare raportul dintre greutatea creierului și greutatea corpului, zice Nădejde. Dacă ar fi luat în considerare acest aspect, atunci femeile ar avea mai mult creier/kilogram!^[43]

Problema în epocă era nu cea a inteligenței ci cea a ignoranței (sau în orice caz a ignoranței relative la sex/gen) “Dacă femeile sunt astăzi, nu neinteligente, ci ignorante, a cui e vina?” se întreba retoric o doamnă din epocă. **Atât timp cât femeilor li se plantează prin diferite mijloace ideea că ele sunt inferioare ele vor acționa ca și cum ar fi inferioare** – este una din ideile care s-a articulat în epocă. “În lupta pentru emancipare nici un vrăjmaș nu poate fi mai fatal dezmoșteniților, decât prejudecata că aceștia ar fi fiind inferiori clasei ce stăpânește lumea” ^[44]. Li s-a spus femeilor că sunt inferioare bărbaților și ele au plecat capul, au devenit ascultătoare... Atât timp cât ele însele acceptă această inferiorizare publică, ele vor “fi” inferioare (pentru a o parafraza pe o primă doamnă a Statelor Unite din secolul XX, Eleanor Roosevelt).

Femeia nu poartă pecetea inferiorității sale din naștere. Ea apare ca inferioară datorită condițiilor în care trăiește și se dezvoltă. Pe de altă parte, cum spunea Adela Xenopol: “fie un bărbat destul de mărginit, el în virtutea sexului cu nițică protecție sau situație politică, va ajunge departe, pe când o femeie, fie ea un geniu și nu va dobândi decât profesoratul, și acela până la școli secundare”^[45]. Această remarcă este extrem de binevenită ca preambul al chestiunii referitoare la inegalități sociale.

Inegalități sociale. Femeile învățate din epocă cunoșteau scrierile cele mai noi și mai înaintate din epocă. Lucrarea *The Subjection of Women* (*Subordonarea Femeilor*) a lui J. S. Mill era cunoscută în anumite medii intelectuale românești. Sofia Nădejde se alia ideii lui J. S. Mill: raportul femeii față de bărbat este acela de la vasal la senior, doar că (zice ea) “femeia este supusă la mai multă ascultare decât vasalul”^[46]. Și asta datorită statutului ei consfințit juridic și social. Femeia trebuie să urmeze pe bărbat oriunde vrea acesta, inclusiv într-un loc contrar sănătății ei. Ea nu poate intenta vreun proces fără consimțământul bărbatului, nu poate aliena sau ipoteca proprietatea fără consimțământul soțului, iar tatăl singur are autoritate asupra copilului până la majorat. Apare clar că femeile din clasa de mijloc o duceau mai rău din punctul de vedere al statutului și libertății lor decât alte clase, nelegate de sistemul dotal.

Nu doar legile trebuiau schimbate, ci mai ales mentalitatea oamenilor în ce le privește pe femei. Educația reprezintă o piatră e încercare în acest sens. Pentru Sofia Nădejde, argumentul că femeilor trebuie să li se dea educație pentru a fi mame bune și întrucât altfel ar fi lipsite de simțul dreptății este irelevant. “Și cei vechi dădeau educație înaltă unor robi care să le crească odraslele.”^[47] Această mentalitate ne aduce aminte de ideile lui Napoleon, pentru care femeia e o proprietate și trebuie tratată ca atare. Ea este bună ca mamă doar și de aceea ea trebuie educată ca să dea fii destoinici patriei. Pentru Nădejde, trebuie să se dea femeii instrucție pentru că e om, pentru că e semenul bărbatului și nu pentru că e mamă de fii. E numai o perioadă a vieții în care femeia e mamă, și ar fi nedrept ca restul vieții să și-l petreacă într-o “neștiință dobitocească”^[48].

Una din chestiunile cele mai dezbătute în epocă era aceea a copiilor naturali abandonati sau care rămâneau la mamă și aceea a căutării paternității. Atât de

pregnant era resimțită această problemă încât o vom regăsi și în anumite platforme politice la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Legile impuneau femeii datoria de a avea grijă de copil în timp ce tatăl natural nu avea nici o îndatorire. “Pe femeia care-și leapădă copilul, legea o pedepsește, iar pe tatăl denaturat îl ocrotește și parcă în răs, îl numește tată natural”[49]. Legea asuma în mod implicit că este de datoria absolută a femeii să aibă grijă de copil; ba mai mult, că este “vina” femeii de a fi rămas gravidă, ea fiind aceea care se poate abține de la dorința sexuală [se presupunea implicit – n.a.], în timp ce bărbatul în mod absolut nu se poate abține și este privat de orice vină atunci când femeia rămâne gravidă. “Este logic, zice Nely Cornea, că femeia [considerată – n.a.] inferioară să reziste tentațiilor, pe când bărbatul [considerat – n.a.] superior nu e constrâns să practice virtutea?”[50]

Cel mai frumos și cuprinzător gând privind egalitatea socială l-am regăsit în scrierile Eugeniei de Reuss Ianculescu: ***Egalitatea socială vine de la sine atunci când femeia româncă, care nu e inferioară celor din alte țări, se va hotărî să-și arunce orientalismul care i-a ucis nu numai independența voinței, hotărârea energiei, dar și pe cea a judecății.***[51]

7. Activitatea politică pentru drepturi ale femeilor

În lupta pentru existență locul pentru femeie este prea restrâns.

(Statutul Ligii Femeilor din România, 1894)

Acele femei emancipate care s-au încumetat în această luptă pentru drepturi, nicidecum ușoară, au fost ajutate de către o serie de bărbați emancipați ei înșiși, deși puțini la număr. Ei au contribuit din interiorul sistemului politic dar și din afara, prin forța lor de persuasiune și cei mai mulți prin faptul că s-au lăsat persuadați.

Revendicări. “ Femeia din popor n-are conștiință de valoarea sa de om” scrie într-un document al *Ligii Femeilor din România* (1894). Și totuși, femeile din elita românească și transilvană erau la curent cu evenimentele internaționale, cu discutarea lor în presa feminină. Iată, de pildă, *Congresul Internațional al Femeilor*, desfășurat la Paris, iulie-august 1878 a fost relatat pe larg în revista *Femeia Română*. Revendicările femeilor române erau similare cu cele ale femeilor din lumea civilizată occidentală, doar că multe din revendicările româncelor s-au realizat mai târziu, sau mult mai târziu (ca în cazul dreptului de vot), decât cele ale surorilor lor.

Liga Femeilor din România a fost prima organizație de femei din România declarat feministă, care afirma în Statutele sale că “în lupta pentru existență locul pentru femeie este prea restrâns”. Liga a fost înființată, printre altele, pentru că:

§ femeii nu i se dă gratuit instrucțiune îndestulătoare ca și bărbatului, “statul nu-i dă liceu și ea e silită să se instruiască pe spezele ei, pentru a putea urma la Universitate”[52];

§ femeia chiar dacă termină Universitatea și obține aceleași titluri ca și bărbatul, e pusă în imposibilitatea de a-și exercita meseria[53];

§ legea pune pe femeia măritată "în rândul minorilor și al interdicțiilor";

§ legea nu ține cont de munca femeii acasă și în caz de divorț sau deces al bărbatului, femeia rămâne pieritoare de foame dacă nu are copil din acea căsătorie;

§ munca manuală e considerată o înjosire (adică inclusiv munca desfășurată acasă de către soții).

Corespunzător, scopul Ligii era de a:

§ scoate femeile din rândul minorilor și al interdicțiilor;

§ pune pe femeie în societate la nivelul ce i se cuvine;

§ le ajuta să-și câștige "neatârănarea economică";

§ înlesni îmbunătățirea stării lor culturale;

§ oferi un câmp mai deschis pentru activitatea femeilor întru asigurarea existenței lor^[54]

Și mai articulate regăsim o serie de revendicări în set lărgit și concret în formularea **Eugeniei Ianculescu de Reuss** din 1912.

Drepturi cerute de femei în 1912:

1. Modificarea codului civil ... mai ales în ce privește condiția juridică a femeii
2. Îndepărtarea incapacității civile a femeii
3. Relativ la copii, drepturile mamei egale cu ale tatălui
4. Căutarea paternității
5. Extinderea drepturilor femeilor relativ la tutelă și dreptul de face parte din consiliul de familie
6. Suspendarea prostituției legale
7. Independența economică a femeii măritate
8. Aplicarea principiului "la muncă egală salariu egal"
9. Admiterea femeilor în profesiunile liberale de avocat, notar etc.
10. Admiterea femeilor comerciante la camerele și tribunalele de comerț
11. Admiterea femeilor în învățământul universitar superior, în funcția de directoare
12. de spitale
13. Admiterea femeilor în corporații, societăți de administrație, binefacere, caritate și asistență publică^[55]

Eugenia de Reuss Ianculescu adaugă ulterior la cele 12 puncte de revendicări o a 13-a: evaluarea în bani a lucrului soției în gospodărie! Iar Neli Cornea adaugă și o a 14-a: drepturile politice.

Încă din 1894, Moțiunea celui de-al doilea Congres al Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din România votată în unanimitate conținea următoarele:

Congresul [...] având în vedere că femeii general vorbind, îi sunt închise toate mijlocele de a-și manifesta voința și de a trăi în mod cinstit, [...], declară că va lupta pentru:

1. absoluta egalitate între bărbat și femeie în ceea ce privește exercitarea tuturor profesiunilor fie liberale, fie manuale, precum și în privința instrucțiunii;
2. egalitatea drepturilor politice și civile dintre femeie și bărbat;
3. principiul "La muncă egală, salariu egal";
4. alcătuirea de legi protectoare a muncii femeii în ateliere și fabrici.[56]

O situație specială au avut-o femeile din Transilvania, în măsura în care primordiala lor revendicare era să poată comunica și acționa împreună cu surorile lor din România. Ele au intrat astfel în conflict cu autoritățile maghiare. Demersurile *Reuniunii femeilor române din Brașov* de a avea membri din afara Transilvaniei (din România) au fost dezavuate de ministerul de interne maghiar, care le controla foarte strict activitatea[57].

Mijloace de afirmare a drepturilor. Printre mijloacele utilizate de românce pentru satisfacerea revendicărilor lor se găsesc: publicarea în jurnale a petițiilor și listelor de revendicări, petiționarea către Camera Deputaților și Senat, întruniri publice, conferințe publice ș.a.m.d. Iată un exemplu: *Liga Femeilor din România* a trimis o petiție Adunării Deputaților cerând ca femeile măritate să iasă din statutul de minore și să li se recunoască dreptul de a administra averea singure – fapt consemnat în documentele Camerei Deputaților din anii 1895/1896[58]. Acțiunea intervine la mai bine de 10 ani de când în Anglia femeile obținuseră acest drept după îndelungate lupte și dispute.

Dar cel mai controversat punct de pe agenda organizațiilor de femei era cel referitor la dreptul de vot al femeilor. Nu e nimic nou sub soare, întrucât în alte țări s-au creat organizații antisufragiste și sufragetele au fost nevoite să recurgă la acțiuni-șoc pentru a atrage atenția asupra problemei lipsei de drepturi politice a femeilor. S-au făcut chiar și manuale anti-sufragiu. Participarea politică a femeilor în vederea afirmării drepturilor lor s-a întetțit în perioada din preajma izbucnirii primului război mondial. Petiționarea succesivă a Camerei Deputaților a fost modalitatea principală aleasă de femeile române. O astfel de petiție a femeilor din Iași pentru dreptul de vot[59] a fost înaintată în 1914 prin **Adela Xenopol**. O nouă petiție a unui mare număr de femei române din clasa înstărită și educată a societății l-a însărcinat pe domnul senator **D. P. Bujor** pentru a pune problema în Senat în numele lor. Domnul senator perora:

Rolul pe care femeia română îl îndeplinește în aceste timpuri legitimează cererea de drepturi civile și politice depline” [din textul petiției – n.a.] ... “Se zice că femeia guvernează. Ei bine, dacă e așa atunci de ce să nu i se recunoască aceasta și în mod legal?”[60]

Asociația pentru emancipare civilă și politică a femeilor române[61], înființată în iulie 1918, cu membre fondatoare din toate teritoriile românești, a înaintat memorii succesive Parlamentului. Anterior înființării sale oficiale, *Asociația* a organizase întruniri publice pentru drepturi civile și politice la Iași în vara anului 1917, apoi din nou în 1918. Între 1919–1920 secțiunea din București a *Asociației* a organizat un ciclu de conferințe publice la Ateneul Român, în cadrul căruia au vorbit și personalități masculine ale vieții publice românești ca: Nicolae Iorga, Vasile Goldiș, I. G. Duca și alții.

Drepturi politice. Eliza Popescu spunea, în cadrul unei Conferințe citite la *Reuniunea Ligii Femeilor* din Iași (1898) că femeile au nevoie de dreptul de vot pentru a îndrepta deficiențele legale care le nedreptățesc. **Eliza Popescu** este prima militantă la care întâlnim exprimată răspicat importanța **dreptului de vot** pentru femei.

[...] În diferite părți ale lumii civilizate femeile au drepturi – asupra averii, ba în America și drept de vot [în anumite state, și limitat încă, dar aveau – n.a.] Și numai la noi, în România, ideea de emancipare, dorința de egalitate a drepturilor politice cu a bărbaților, e privită ca o ușurătate, o vanitate, o răscoală trecătoare și neîntemeiată, făcută cu intenția de a te impune, a te distruge, a-ți face vază [...] [62]

Și Eleonora Stratilescu considera că revendicările femeilor nu pot fi soluționate fără drepturi politice ale femeilor. Adela Xenopol a cerut, prin intermediul publicației *Viitorul Românelor*, să se acorde dreptul de a vota “deocamdată tuturor femeilor care se bucură de aceleași funcții și deci drepturi ca și bărbaților. Celelalte vor intra pe rând după dreptul câștigat”[63].

Societatea *Drepturile femeii*, înființată în 1911, cu sediul la București, deschisă pentru a deveni membri către femei, bărbați, și persoane din străinătate, includea în scopul societății obținerea de drepturi politice (punctul (m) din paragraful “Scopurile societății” stipulează “Egalizarea femeii cu bărbatul pe teren politic”[64]). Societatea s-a afiliat la *Alianța internațională feministă (Women suffrage)*.

În Parlament, **deputatul Lascăr Costin** contrazicea opiniile deputatului Furculescu care spunea “nu dau femeilor dreptul să se amestece în alegerile comunale unde se discută interesele noastre”. Lascăr Costin considera încă din 1878 că dacă:

În timpul Românilor femeia era considerată ca *res*, lucru, astăzi că suntem intrați într-o eră nouă, femeia nu mai este considerată ca lucru, ci ca parte integrantă a omului. [...] D-lor, să nu fim egoiști, să nu lăsăm toată viața politică numai pentru noi, să deschidem femeii această cale cel puțin la alegerile comunale.[65]

E vorba aici de dreptul femeii divorțate sau văduve care ar avea “interese comunale”, fiind mame și reprezentând defunctul în administrarea averii. Domnul deputat Furculescu afișase temerea, ca de altfel și alți mulți deputați, că dacă femeile (singure, divorțate, văduve) ar obține dreptul de vot la nivel comunal, ele

ar divorța. Halal încredere în soațe și sentimentele lor față de soți. Sau poate știa domnul deputat Furculescu ce zice având în vedere modul în care era reglementată căsătoria la români în acea vreme!

Un gest politic deosebit aparține **MS Regina Maria**. Majestatea Sa a acordat, la 18 iulie 1919, o audiență delegatelor *Asociației pentru emancipare civilă și politică*. În cadrul acestei audiențe MS Regina Maria a declarat că **“este părtașă a dreptului de vot pentru femei și a îmbrățișat cu căldură mișcarea femeilor din România pentru emancipare.”** [66]

În loc de concluzii

Este sesizabilă o anumită reticență a femeilor, chiar temere a lor de a nu fi socotite necuviincioase, nesupuse, cum “nu se cuvine”, “ne-la-locul lor”. Teama de a nu fi înțelese greșit indică teroarea mentalităților în care trăiau, anatema pusă de societate asupra încercărilor de afirmare politică a femeilor, suspiciunea și agresivitatea de care erau înconjurate aceste femei. Iată ce scrie Maria C. Buțureanu, o femeie foarte tenace:

repetăm de teama de a nu fi rău înțeleși – că sufragiul femeiesc nu e scopul final al feminismului; ci numai un mijloc și numai începutul datoriilor multiple ce-l va atrage după el [...] În orice caz domnia clandestină a papucului și a fustei nu mai este de tolerat; domnia pe față a dreptății trebuie să le ia locul.[67]

Se poate considera această reticență, autocenzură, reținere în a exprima public cerințe și revendicări, în a se afirma ca o voce puternică în viața politică, ca o reflectare a statutului femeilor în societatea românească – cvasiprizonieră a spațiului privat, pionieră în spațiul public. Am putea specula, fără o marjă mare de eroare, că scrierile din epocă la care ne-am referit sunt foarte mult o reflectare a statutului femeii privilegiate economic, care trăiește preponderent în mediul urban sau cu legături puternice în protipendada vremii. Desigur, rămâne mult de cercetat în ce privește condiția femeilor de la țară sărace, a femeilor rromie, a grupurilor marignale de femei – din perioada de care ne-am ocupat.

În ce privește epoca pe care o trăim noi, scrierile și reflecțiile privind condiția femeilor se referă și ele cu preponderență la grupuri relativ privilegiate de femei. Lipsesc studii referitoare la femeile de vârstă a treia de la țară – cu o contribuție semnificativă la veniturile realizate în mediul rural, referitoare la lucrătorii familiali neremunerați (în proporție de peste 70% femei[68]), referitoare la calitatea vieții femeilor ce practică prostituția în România sau cele referitoare la trăirile legate de viețuirea în “subteran” a femeilor lesbiene și bisexuale din România. În ce privește vocea politică a acestor grupuri, ea va rămâne ascunsă atât timp cât problemele cu care se confruntă ele nu vor fi văzute cu aceeași ochelari ca și problemele altor minorități care trăiesc în România (etnice mai ales). Se consideră în mod eronat că doar maghiarii și rromii sunt grupuri discriminate și cu probleme derivate din statutul de minoritari. Fenomenul discriminării bazate pe sexul cetățenilor români rămâne, din păcate, încă obscur în ochii politicului. Unii îl întrevăd, alții îl ignoră și mulți îl neagă pur și simplu. Pentru istorici e simplu: Istoria se repetă. Ce vor face însă activiștii și politicienii sensibili la discriminarea bazată pe sex? Rămâne un capitol deschis ...

* Liliana Popescu este lector universitar la Școala Națională de Științe Politice și Administrative din București. A obținut doctoratul la Universitatea din Manchester în 1996 cu teza *Individual Freedom and Political Manipulation*. A fost bursieră RELINK a Colegiului Noua Europă între 1997–2000 cu o temă de cercetare pe dimensiunea de gen a politicilor publice. A fost consilier al ministrului afacerilor externe între 1998–1999. A editat lucrarea *Gen și putere. Femeile din România în viața publică* (București, PNUD, 1999). Este co-editoare a revistei academice *Romanian Journal of Society and Politics* și conduce filiala română a organizației *Civic Education Project*.

[1] Îi sunt profund îndatorată doamnei **Ștefania Mihăilescu** (cercetătoare a istoriei moderne, autoarea culegerii de texte *Emanciparea femeii române*, București, Editura Ecumenică, 2001) pentru bogăția de informații cuprinsă în acel volum și fără de care scrierea articolului de față nu ar fi fost posibilă. Următoarele referințe privind scrieri din epocă sunt din lucrarea Ștefaniei Mihăilescu, mai sus citată.

[2] În "Curier de Ambe Sexe", 1837, nr. 2, pp. 43–48.

[3] "Gazeta Transilvaniei", an XVI, nr.15, 21 februarie 1853, în G. Barițiu, *Scrieri social-politice*, București, Editura Politică, 1962, pp.157–158.

[4] Monitorul Oficial citat în "Femeia Română", anul I, nr. 84, 10 decembrie 1878.

[5] Un exemplu foarte bun este planul complex alcătuit de Constanța Dunca și adresat Domnitorului Cuza și Camerei Deputaților, publicat în serial în "Amicul Familiei", anul I, nr. 2–14, 1863. O altă pledoarie a Constanței de Dunca a fost adresată Ministrului Cultelor și Instrucțiunii Publice – în favoarea educației fetelor și creșterii contribuției statului la dezvoltarea învățământului pentru fete ("Amicul Familiei", an III, nr. 24–25, 1865, pp. 592–594).

[6] De exemplu, *Reuniunea ajutoare a doamnelor Române din Lugoj*, legalizată în 1864.

[7] *Starea economică a femeii*, articol de Paul Scorțeanu, în "Femeia Română", anul IV, nr. 220 din 1 ianuarie 1881.

[8] *Ibidem*.

[9] ..În condițiile sistemului dotal al căsătoriei, prin care soția aducea cu sine în căsătorie o dotă care rămânea în completă administrare și la totală dispoziție a soțului de îndată ce căsătoria era încheiată.

[10] Eleonora Stratilescu, *Feminism*, "Unirea Femeilor Române", anul IV, nr. 11, noiembrie 1912.

[11] Maria Flechtenmacher în articolul despre Legea Telegrafistelor, "Femeia Română", anul III, nr. 207, 14 septembrie 1880.

[12] Calypso Botez în articolul "Problema feminismului – O sistematizare a elementelor ei" critica Codul Civil al lui Napoleon care s-a aplicat la noi în țară și care reglementează familia pe absoluta autoritate a bărbatului. Acest cod, spune Botez, a făcut un pas înapoi față de Codul Callimachi prin care femeia măritată avea aproape aceeași capacitate ca și bărbatul.

[13] " Lumea nouă" , anul IV, nr. 1122– 1124, aprilie 1898.

[14] Legea Telegrafistelor, " Femeia Română" , anul III, nr. 207, 14 septembrie 1880.

[15] Neli Cornea, *Ce-i feminismul?*, în "Drepturile femeii", anul II, mai 1913.

[16] " Lumea nouă" , anul IV, nr.1122-1124, aprilie 1898.

[17] Cauza celor ce se pot întreține singure.

[18] Adică mariajul este o carieră privilegiată și preferabilă pentru femei, potrivit lui Ficșinescu. Aceasta ne aduce aminte de ideea lui J. S. Mill care, în ciuda unei atitudini pro-emancipative a femeii, de pionierat și unică în secolul al XIX-lea pentru un gânditor de proeminență lui, considera că femeile vor prefera “cariera” de soție (lucrarea sa *Subordonarea Femeii* sau *The Subjection of Women* publicată în Anglia în 1869, dar netradusă încă în română, din păcate).

[19] “ Familia” , nr. 23 din 7/19 iunie 1887, pp. 270–271.

[20] “ Femeia Română” , an II, nr.95, 25 ianuarie 1879.

[21] “ Femeia Română” , an II, nr.112, 28 martie 1879.

[22] Adela Xenopol în articolul *Drepturile Femeii*, “Dochia”, anul I, nr. 3, iulie 1896.

[23] Valeriu Hulubei, *Natura femeii*, “Dochia”, anul II, nr. 5, septembrie 1897, pp. 66–67.

[24] Plătit mult mai prost decât avocatura, ca și azi.

[25] Eleonora Stratilescu, *Procesul doamnei Ella Negruzzi la casație*, “ Unirea femeilor române” , anul VII, nr. 5, mai 1915.

[26] Adela Xenopol în articolul *Drepturile Femeii*, “Dochia”, anul I, nr. 3, iulie 1896.

[27] “ Foaie pentru Minte, Inimă și Literatură” , an VIII, nr. 5, 28 ianuarie 1846, pp. 33–34.

[28] Parafrzez aici un *motto* din cartea “ Gândul Umbrei” al Mihaelei Miroiu: Badea Ion îi spune lui Badea Gheo “ nevastă-mea e un înger” . Badea Gheo răspunde: “ nici a mea nu e om!” (Miroiu, Mihaela, “ Gândul Umbrei” , București, Editura Alternativa, 1995).

[29] Aprilie, 1878, într-un discurs adresat bărbaților.

[30] “ Contemporanul” , anul III, nr. 8, 1883, pp. 312–315.

[31] Sofia Nădejde, *Libertatea femeii în prelegerea d-lui Missir*, în “Contemporanul”, 1882/1883, anul II, nr.18, pp. 712–717.

[32] Este vorba aici de majoritatea bărbaților din România anului 2002.

[33] Cornelia Emilian, *Femeia în trecut și femeia în prezent*, în “Rândunica”, an I, nr. 2, februarie 1893, pp. 49–54.

[34] *Ibidem*.

[35] Eugenia de Reuss Ianculescu, *Femeia română și politica*, în “Drepturile femeii”, anul II, ianuarie și februarie 1913.

[36] “ Femeia Română” , anul I, nr. 20 din 20 martie 1878.

[37] “ Femeia Română” , anul I, nr. 70, 5 octombrie 1878.

[38] Nelly Cornea, *Femeia și civilizația*, “ Dochia” , anul II, nr.10, februarie 1898.

[39] Cornelia Emilian într-un articol publicat în revista *Familia*, nr.23 din 7/19 iunie 1887, pp. 270–271.

[40] ...denumiri la modă în Franța acelor timpuri.

- [41] Adela Xenopol publica sub numele DOCHIA, în “Femeia Română”, anul II, nr. 91, 11 ianuarie 1879.
- [42] “ Femeia Română” , anul II, nr. 111 din 25 martie 1879.
- [43] “ Contemporanul” , anul I 1881/1882, nr. 24, pp. 873–881.
- [44] *În chestia inferiorității*, în “Buletinul Ligii Femeilor” (secțiunea Iași), anul I, nr. 5, octombrie 1895 – articol semnat “Crivăți”.
- [45] Adela Xenopol în articolul *Drepturile Femeii*, în “Dochia”, anul I, nr.3, iulie 1896.
- [46] *Starea femeilor și mijlocul prin care se vor putea emancipa*, “ Femeia Română” , anul II, nr. 122, 31 mai 1879.
- [47] Sofia Nădejde, *Studentele*, în “Contemporanul”, anul V, nr. 11 mai 1887, pp. 477 – 479.
- [48] *Ibidem*.
- [49] *Lumea Nouă Literară și Științifică*, seria a II-a, anul I, nr. 21 (338), 30 octombrie, 1895.
- [50] Nelly Cornea, *Căutarea paternității*, în “Românc”a, anul I, nr. 11 și 12, 1906.
- [51] Eugenia de Reuss Ianculescu, *Drepturile femeii*, în “Drepturile femeii”, anul I, nr. 7, iulie 1912.
- [52] *Statutele Ligii Femeilor din România*, 1894.
- [53] Vezi cazul Ellei Negruzzi într-un paragraf anterior. De asemenea, sunt citate cazuri de femei absolvente de medicină la Paris și care reîntoarse de la studii nu li s-a dat voie să participe la concursuri pentru ocupare de post “fiindcă femeile nu au drept de vot” în articolul *Un drept uzurpat al femeii*, în “Dochia”, anul I, nr. 6, octombrie 189, pp. 74–75.
- [54] *Statutele Ligii Femeilor din România*, Iași, Tipografia Evenimentul, 1894.
- [55] Eugenia de Reuss Ianculescu, *Drepturile femeii*, în “Drepturile femeii”, anul I, nr. 7, iulie 1912.
- [56] “Munca”, an V, nr. 9, 24 aprilie 1894.
- [57] Ștefania Mihăilescu, *Emanciparea femeii române. Culegere de texte*, București, Editura Ecumenică, 2001, pp. 410–415.
- [58] *Dezbaterile Adunării Deputaților*, sesiunea 1895/1896, ședința din 5 martie 1896, p. 463.
- [59] “ Viitorul româncelor” , anul III, nr. 4, aprilie 1914.
- [60] *Dezbaterile Senatului*, sesiunea ordinară 1916/1917, ședința din 16 iunie 1917.
- [61] *Asociația pentru emancipare civilă și politică a femeilor române*, Iași, Tipografia “Dacia”, 1918.
- [62] Supliment la “ Buletinul Ligii Femeilor”, 1898.
- [63] Adela Xenopol, *Viitorul româncelor*, în “Viitorul româncelor”, anul I, nr. 1, ianuarie 1912.
- [64] “Drepturile femeii”, anul II, iunie–august 1913.

[65] *Dezbaterile Adunării Deputaților*, sesiunea 1878/1879, ședința din 2 decembrie 1878, p. 7532.

[66] Calypso Corneliu Botez, *Problema feminismului – O sistematizare a elementelor ei*, București, Tipografia Gutenberg, 1920.

[67] Maria C. Buțureanu, *Femeia. Studiu Social*, Iași, Institutul de arte grafice, N. V. Ștefăniu et Co., 1913.

[68] *Femei și Bărbați în România. Statistici segregate pe sex*, București, PNUD, 2000.

Imaginea femeii române în scrierile călătorilor străini din prima jumătate a secolului al xix-lea

Constanța Pirotici*

Femeia română în relatările călătorilor străini! Este incitantă o asemenea cercetare. Dar rezultatul? Va fi unul satisfăcător? Adică va reflecta într-adevăr femeia societății românești?

Este o sarcină imposibilă. Întâi de toate deoarece – primul lucru care se observă – călătorii străini notează cu predilecție ceea ce văd mai ușor, partea mai vizibilă și mai spectaculară a societății, aristocrația. Abia apoi apar, și încă destul de indistinct, alte categorii sociale, să le spunem orășenime ca să le numim și noi cu un termen la fel de indistinct. Spre exemplu, expresia „femeile din popor” nu denumesc țărăncile cum am fi tentați să credem, ci orășencele nevoioase. Comparativ, țărănimea apare cel mai rar, dar cel puțin într-un mod mai distinct având avantajul de a fi mai mereu numită ca atare. Toată această situație se explică prin aceea că pentru călători scena socială este cea urbană.

Consecința? Informația de care dispunem este invers proporțională cu numărul, puținele „cucoane” iau totul, iar numeroasele țărănci mai nimic.

Altă problemă este că între femeile aristocrației și cele ale țărănimii deosebiriile sunt imense, mai ales în perioada studiată, secolul XIX, imense și chiar contradictorii. Un autor se exprimă fără echivoc. Pe cât de leneșe sunt unele, pe atât de harnice sunt celelalte. Adică ni se dau parametri invers proporționali. Și atunci cine este femeia română? Unde o căutăm? Polii sociali sunt două lumi tot mai fără legătură fiindcă unul evoluează – un călător ne spune asta! – spre a vorbi tot mai mult și mai bine limba franceză păstrând româna *pour les domestiques*, în timp ce celălalt nu știe o iotă dincolo de limba neaoșă. Unde e femeia română? Despre una știm destule, dar e ba mai mult grecoaică, ba mai mult franțuzoaică, iar despre cealaltă știm prea puține.

Identitatea de clasă întrece identitatea de neam. În această situație de societate fracturată „femeia română” nu este mai mult decât o expresie. Era limpede că aveam nevoie, de o modalitate de abordare care să preia mărturiile călătorilor raportându-le la procesul de occidentalizare și modernizare. Cele mai multe din observațiile lor nu se referă la o „femeie română” generică, chiar dacă așa cred ei, ci la femei istoric determinate de o societate aflată în rapidă tranziție.

Căci la diferențele enorme pe verticala stărilor sociale se adaugă diferențe enorme pe axa temporară. Nu știm ce anume poate fi numit „femeia română”, orientala de la începutul veacului sau occidentala de la sfârșitul său? De-a lungul unui secol totul nu este decât o mișcare, o tranziție, o transformare continuă. Aceasta am încercat să surprindem în locul „femeii române”.

În sfârșit autorii.

Având în vedere că sub orice criteriu i-am analiza – origine etnică, extracția socială, durata sejurului, pregătirea culturală ș.a.m.d. diversitatea autorilor e foarte mare – în toate analizele am căutat să apreciem textul în înțelesul și nu în forma lui, în spirit și nu în literă.

Fiecare relatare are ceva subiectiv care vine din imaginea de ansamblu pe care autorul și-o face asupra societății românești. Dacă este unul din aceia căruia nimic nu-i place în Principate, e greu de crezut că va găsi femeile fără cusur. De altfel ele nu constituie un subiect în sine, ci sunt cuprinse în ansamblul de informații, trăiri și amintiri ale autorilor.

Subiectivitatea autorilor este greu de controlat. De aceea am căutat să restabilim adevărul așazându-i față în față, comparându-i, observând cu atenție dacă cele scrise se susțin, se completează sau se contrazic. În permanență am conexas informațiile lor la contextul istoric și la verosimilitatea logică.

Cercetarea mai conține o capcană. Principalele lucrări: Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, vol. III și IV, Vasile Panopol, *Românice văzute de străini*, Nicolae Isar, *Publiciști francezi și cauza română*, ne oferă destule referiri la femeia societății românești, dar extragerea fiecărui autor și a însemnărilor sale nu ar însemna mare lucru. Ar fi deci „călători străini despre femeia română, dar nu Țîmaginea! acesteia”. Am încercat prin urmare să găsesc anumite direcții sau anumite elemente comune cum ar fi capacitatea de a recepta și promova modernitatea și anumite aspecte privilegiate la care cei mai mulți autori tind să se refere: frumusețea, vestimentația, cochetăria, educația, manierele, rolurile sociale, raporturile dintre sexe, familia și divorțul, distracțiile etc. Se va observa ușor că acestea sunt elementele care ne-au captat atenția. Am lăsat la o parte multe informații și e cazul s-o spunem. Acestea au fost cele prea singulare, care fie nu se regăseau cât de cât la alți autori, fie nu se articula logic cu lucruri verificate, fie contraziceau autori mai credibili etc. Autorii cei mai credibili au fost pentru noi cei care au stat o perioadă mai îndelungată, care aveau o poziție mai potrivită de observare, care notează despre lucruri la care se pricep, care nu par să aibă motive speciale în falsificarea adevărului etc.

*

Vom începe cu I. L. Carra,^[1] un autor francez care ne oferă o imagine a femeilor din ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, când sunt primele începuturi ale procesului de occidentalizare a Principatelor. Dincolo de imagine, reiese foarte explicit la el statutul social net inferior pe care îl aveau femeile.

Iată ce scrie Cara, întâi despre înfățișare:

„Femeile moldovene și române sunt în general destul de frumoase. Ele au pielea albă însă pielea cam palidă. Printre ele se găsesc prea puține blonde, dar o mare mulțime de brunete deschise, cu ochiul negru și strălucios. Sexul frumos al acestor părți are prea multă plăcere la amor.”

Vorbește apoi de îmbrăcăminte femeilor arătând că poartă o rochie lungă care se lipește de trup „astfel încât această frumoasă parte să apară ochiului curios al privitorului în

toate rotunzimile sale.” Deasupra rochiei poartă o scurteică. Mai observă că „femeile și fetele fac deosebite împletituri din părul lor pe care câte odată le lasă să atârne, sau pe care le leagă într-o basma împrejurul capului în forma unei căsci; ele adaugă la această găteală fulii de diamant sau alte pietre. Țărâncile se mulțumesc a-și împleti părul împrejurul capului în lipsă de coroană”. [2]

Face apoi aprecieri asupra condiției lor în societate:

„Roabe ale părinților, ale bărbatilor lor și ale amanților lor, femeile moldovene și române nu cunosc alte legi, alte voinți mai mari decât ale bărbatilor. Deși slobode ele nu ies decât rareori și niciodată singure; trândăvia și neștiința adâncă în care trăiesc sunt într-adevăr pricinile credinței și supunerii lor. Bărbatul vorbește și femeia, tremurând, vine de-i sărută mâna și-i cere iertăciune”. [3]

Avem notată și starea educației femeilor ca și concepția în această privință. Carra pomenește de incultura femeilor scriind că „nu crez că vreo femeie, chiar și principesele domnitoare să știe a citi și a scrie astăzi în Moldova și România; grecii pretend că femeile nu trebuie să știe nimic decât ceea ce bărbatii vor să le învețe”. [4]

Prima femeie care a scris despre românce a fost o englezoaică din înalta aristocrație. În 1786, cu ocazia unei călătorii făcute la Constantinopol, lady Elisabeth Craven își scrie impresiile de călătorie. [5] În capitala otomană ea a asistat la ceremonialul de investire a domnitorului Nicolae Mavrogheni, a cărui Curte a vizitat-o apoi la București. A cunoscut-o astfel pe soția domnitorului, Doamna Mărioara și ne povestește:

„Principesa era așezată turcește, având lângă dânsa pe trei fiice ale ei, care erau în vârstă aproximativ de nouă, zece și unsprezece ani. Principesa are treizeci de ani; este o femeie foarte frumoasă care seamănă destul de bine cu ducesa de Gordon, trăsăturile și înfățișarea ei au totuși mai multă blândețe. Pielea mi-a părut mai albă și părul ei mai blond. Cam grăsulie, este în a șasea lună din a opta ei sarcină. Mă luă de mână și mă așează lângă ea.”

Din relatarea frumoasei englezoaice nu putem să deducem foarte multe. Doar că occidentalismul acestor fanarioți era undeva la început de drum, deocamdată încă o imitație superficială. Căci dacă masa la curte se servea după moda occidentală, în schimb femeile nu erau acceptate de regulă în societatea bărbatilor, ci erau în continuare izolate după vechea tradiție grecească. Așa încât Doamna și femeile din compania ei ocupau o parte anume a palatului domnesc, parte în care lady Craven a fost invitată și pe care o numește în scrierea sa „harem”. Ceea ce, desigur, nu era. Este evident că autoarea notează fiind încă sub influența proaspetei vizite la Constantinopol și de aceea extinde termenul folosindu-l impropriu. Dar este la fel de adevărat că ceva a existat, totuși, ca să-i împingă cuvântul în vârful penitei: faptul că la rândul lor bărbatii nu intrau în aceste spații rezervate femeilor. A fost o favoare cu totul excepțională faptul că lady Craven a vizitat-o acolo pe Doamna Mărioara păstrându-și lângă sine „însoțitorul” (adică amantul – n.n.).

Se vede însă că acest obicei grecesc a caracterizat Curtea domnească încă multă vreme și a făcut întotdeauna aceeași impresie asupra călătorilor occidentali. Căci tot „harem” numește această parte a Curții și o altă vizitatoare. Este vorba de Cristina Reinhard, o franțuzoaică de această dată, soția consulului acreditat de Paris în capitala Moldovei.

Am depășit pragul secolului, ne aflăm acum în 1806, dar nimic nu pare să se fi schimbat. Ba chiar impresiile acestei doamne – prezente nu într-o carte publicată, ci în scrisori către mama sa, deci izvor documentar mai intim și mai sincer – sunt de-a

dreptul acre și rele. Dacă lady Craven, femeie foarte frumoasă ea însăși, găsisese generozitatea să aprecieze unele lucruri la doamnele întâlnite (albeața pielii româncelor, o anume pieptănătură a fiicei banului Dudescu, sau frumusețea blândă a Doamnei), în schimb, madame Reinhard descrie vestimentația fără nici o simpatie, găsește că „tinerețea și frumusețea se ofilesc repede în această țară, iar femeile bătrâne sunt cu totul respingătoare”. Nu-i plac nici locurile de plimbare ale protipendadei și nici Curtea domnească a lui Constantin Ipsilanti, și nu evidențiază decât aspecte sărăcăcioase și neplăcute. Este invitată în „hareem” (!), adică la Doamnă, unde vede doar culoare înguste, murdare, oglinzi ordinare și femei prost îmbrăcate. Nu-i plac nici obiceiurile orientale - faptul că Doamna o pofteste să stea turcește pe divanul ei – chiar dacă aceasta era un favor și o considerație. Totul e așa de rău încât aproape că ne surprinde când într-un târziu ne spune că principesa trebuie să fi fost foarte frumoasă.

Dar însemnările călătorilor sunt întotdeauna foarte subiective, iar Cristina Reinhard îndreptățește cu totul această afirmație. Observațiile acestea erau făcute la București, unde a stat puțin, doar în trecere spre Iași, ținta finală a călătoriei. Șederea mai îndelungată din capitala Moldovei face ca lucrurile să-i apară aici într-o lumină cu mult mai bună. Întâi locurile de plimbare care îi trezesc alte impresii: Copoul are „un loc de întâlnire plăcut lângă un izvor”. Aici întâlnește femei care „i-au părut foarte plăcute”.

Cea mai celebră autoare rămâne fără îndoială Dora d'Istria.^[6] Cu ocazia unei vizite în Transilvania consemnate în *Les femmes en Orient*, autoarea face numeroase aprecieri cu privire la situația femeii române din Transilvania. Admirația ei față de frumusețea spirituală și fizică a româncelor este evidentă. „Superioare bărbaților prin hărnicia și veselia lor, ele sunt regine în căminul domestic, în acest Orient unde chiar creștinii sunt dispuși a considera soția lor ca pe o servitoare. Nimic din pozițiunea lor nu este de fire a le umili. Serviciile ce fac le atrag respectul. De multe ori am văzut pe occidentali privind mariajul ca un târg foarte împovărat. Țăranii români nu sunt de părerea aceasta. Ei se însoară de îndată ce pot, siguri fiind a găsi ajutorul ce Eternul în bunătatea sa a voit să dea omului. De câte ori nu m-a prins mirarea de ardoarea neobosită a româncelor, pe care le vedeam semănând, torcând, țesând, brodând și încălecând cu semeția unor adevărate amazoane!... „lucrează cu ardoare la modestul lor trusou. În aceste colibe sărace, o țărăncă dacă aduce în menaj șase cămași cusute și un tron de o jumătate de metru de lung (în colibele române aceste tronuri așezate pe lângă perete și acoperite cu velnițe scurte, țin loc de bănci, de scrinuri și de dulapuri) este considerată ca o partidă bună”.^[7]

„Româncele, ca toate femeile latine, au un simțământ înăscut de eleganță și se îmbracă, în genere, cu o cochetărie ingenioasă. În Transilvania fetele își împletesc părul într-o coadă groasă care se termină cu o panglică sau cu o monedă. Își pun în păr flori, monede sau pene de păun și câteodată pe frunte o diademă pe care strălucesc mărgelile și hurmuzuri. Marama cu care se împodobesc femeile măritate e în formă de turban, prin localitățile de miazăzi a provinciei și aiurea are forma unui vâl. Nimic nu prinde așa de bine ca frumoasele lor cămași țesute și catrința, împodobită cu vârgi viu colorate. Româncele din multe sate poartă opinci în loc de ciubote roșii sau galbene. La Vets, lângă un teritoriu ce posedă sașii în nordul Transilvaniei, am fost viu impresionată de contrastul ce prezintă costumele româncelor și al săsoaicelor a căror vestă este neagră, fustă neagră, ciubotele negre, ca și cum ele ar voi să facă să răsară și mai mult veșmintele latinelor prin această îngrămădire de neguri asupra persoanei lor. Muntencele de la Zlatna par să sfideze prin bogăția îmbrăcăminții lor pe săsoaicele avare și melancolice... Cât de bine le prinde colanurile de mărgelile, cămășile cu mâneci lungi și largi, cu cusături roșii la

mânece, corsajuri de piele, tăiat pe piept și prins cu o cingătoare de diverse culori, de care sunt aninate ambele fote vărgate!”

Ospitalitatea lor. „Când treceam printr-un sat românesc, abia zisesem vorba apă și îndată ieși o țărăncă să ne dea cu gingășia unei nimfe și cu maiestatea unei regine. Într-o zi, într-un cătun lângă Alba Iulia, am văzut înaintea unei icoane a Panaghiei (Sfânta Fecioară) două vase cu apă pregătite pentru călătorii însetați”.^[8]

Însemnări dintre cele mai interesante, dar nu lipsite de maliție, a lăsat Andrault, conte de Langeron.^[9] Ambițios, a încercat să fie comandantul suprem al trupelor ruse care au ocupat Principatele. Nereușind, plin de năduf, și-a vărsat veninul în paginile de însemnări făcute cu această ocazie. Această dispoziție de fond este de avut în vedere atunci când vom considera însemnările sale. S-a aflat de trei ori în Țările Române cu ocazia războaielor ruso-turce din 1790, 1806 și 1828. A putut deci constata pe viu schimbarea moravurilor din societatea românească.

Părerile asupra clasei conducătoare din Principate sunt defavorabile, dar nuanțate. Despre fanarioți afirmă că nu există rasă mai dezgustătoare ca aceasta. Femeile îi par însă „frumoase, iubitoare, plăcute”, însă „rău crescute și puțin învățate. Cum un mic număr dintre ele vorbesc franțuzește sau italienește, nu am putut să judec însumi duhul și farmecul conversațiunii lor”.^[10]

Face observații asupra îmbrăcăminții și pieptănăturii remarcând mulțimea de codițe împodobite cu brilianturi. Nu-l încântă prea mult vestimentația românelor care „lasă o deplină libertate a pântecului care iese mult în afară într-un chip foarte urâcios”.^[11]

Într-o notă din 1824 sesizează deja schimbarea societății: „La 1806 găsirăm multe din aceste cucoane îmbrăcate în costum oriental, casele lor fără mobilă și soții lor foarte geloși. Dar revoluția întâmplată întâiu la Iași, pe urmă la București și în provincii fu atât de rapidă cât de deplină. După un an toate cucoanele moldovence și muntence adoptă costumul european. Din toate părțile în amândouă capitalele negustori de mode, cusătorese, croitori, și prăvăliile din Viena și din Paris scăpară de toate vechiturile care apăreau ca noutăți la Iași unde erau plătite foarte scump. În curând în toate casele se iviră mobile puțin demodate aduse cu mare cheltuială de la Viena. Trăsurile, de o modă foarte veche, fură înlocuite prin caleșce și trăsurile elegante, casele se umplură cu diferite mutre străine, cu bucătari francezi, și în saloane și buduaruri nu se mai vorbi decât franțuzește. Cucoanele moldovence care aflând că în țările civilizate o femeie cu maniere alese trebuie să aibă un amant, ele luară doi amanți ca să fie mai la modă”.^[12]

Într-o altă notă din 1827 este frapat de europenizarea societății pe care o știa din alte dați, o europenizare care era foarte rapidă (desigur și fiindcă o observa în aspectele ei exterioare). Observă deci „iuțile schimbări care s’au operat în îmbrăcămintea și în manierele acestor cucoane și chiar în educația lor. Le-a trebuit puțin timp, și-au dat puțină osteneală pentru a se supune unei civilizațiuni dorită de amorul lor propriu și chemată de spiritul lor natural și de grațiile lor întunecate și ascunse sub triste și greoaie îmbrăcăminți asiatice. Numai la farduri nu au vrut să renunțe niciodată. Obrazul lor este boit cu toate culorile.”

Dacă majoritatea însemnărilor sunt firește despre societatea înaltă, Langeron notează fugitiv și despre femeile din popor. „o fustă scurtă, o cămașă și o scurteică largă, alcătuiesc îmbrăcămintea femeilor din popor, în general mai plăcute prin statura lor decât prin figură. Marama albă deosebește femeile măritate de fetele mari. Și unele și altele au părul negru și lucios ca acel al Caraibilor. Ele îl împletesc. O femeie blondă este o raritate printre ele.

Interesante sunt însă și însemnările unor ofițeri mai tineri și lipsiți de maliție. Așa este Louis-Victor-Léon conte de Rochechouard născut în 1788. Era încă unul din acei aristocrați francezi de viță aleasă pe care Revoluția și Imperiul îi răzlețise prin serviciul curților europene, mulți dintre ei în Rusia. A intrat în armata rusă ca sublocotenent, dar a ajuns aghiotant al țarului Alexandru I în vremea războaielor împotriva lui Napoleon. Spre deosebire de Langeron, el se va întoarce în Franța odată cu Restaurația, se însoară cu o fată de mare bancher și își va continua cariera militară în acea variantă tristă și meschină, ca de cioclu, pe care o aveau în ofertă ultimii Bourboni. Așa se face că îl regăsim comandant al parăzii militare ocazionată de executarea marelui Ney.

Dar, pe de altă parte, memoriile sunt interesante, la fel ca anii tinereții. Și ambele ne privesc îndeaproape, căci, până la acest final plumburiu, „cele mai frumoase zile ale existenței” le-a petrecut într-o societate cosmopolită formată din mari familii de boieri munteni aflați în refugiu. Societate la care – sezonier, pe timp de vară – se adăugau numeroase mari doamne poloneze ce evadau, spune el, păcălindu-și soții cu prescripții medicale și veneau pentru tratament pe țărmul mării. Era țărm de mare căci toată această societate veselă se agregă la Odessa, oraș încă nou, al cărui guvernator era Armand de Richelieu, alt francez în serviciul Rusiei și nimeni altul decât chiar vărul autorului.

Așa cum știm deja din alte surse, rezultă și de la Rochechouard că în societatea înaltă românească bărbații se manifestau mai conservator decât femeile care apar astfel ca elementul mai viu al schimbării. Poate și fiindcă erau excluse de la alte griji, mai presante, de la cele politice spre exemplu. Căci înțelegem indirect de la contele francez că dincolo de tabloul unei lumi vesele și dornice de baluri și recepții în care femeile excelează, mai există una, în care cei care excelează sunt bărbații, lumea politiciii. Dar aceasta este o lume din culise. Tânăr și atent doar la femei, pe francez această politică balcanică nu-l interesează, deși are conștiința existenței sale, lucru care se vede din aprecierile și confuziile sale (politica refugiaților este doar „intrigării și vicleșuguri”, sau afirmația după care toate familiile mari din Muntenia ar fi doar de origine grecească și din neamurile ultimilor împărați bizantini).

Contele francez este în schimb mult mai în temă când vorbește despre femei și atmosfera societății vizibile. Iată ce spune: „Noi (el și ceilalți ofițeri – n.n.) nefiind amestecați întru nimic în aceste intrigi, ne bucuram de societatea unor femei încântătoare, seducătoare prin frumusețea, duhul și educațiunea lor; bărbații amabili și instruiți, atacau toate subiectele de conversațiune, toți vorbeau franceza cea mai pură și cunoșteau finețele limbii noastre.”

Observația aceasta este cu totul uimitoare. Decupată din context ea ar putea să pară rostită despre oricare din acele saloane pariziene care făceau încă celebritatea Franței.^[13] Nici o diferență, iar franceza a devenit limba elitei românești până la subtilități! Chiar dacă, lucru posibil, avem de-a face aici cu o exagare pozitivă, Rochechouard ne atestă rapidul și uriașul progres realizat de vârfurile elitei în intervalul scurs de la campaniile lui Potemkin și până la 1806-1807.

Dar în ce măsură, ne întrebăm, exilații din Odessa erau caracteristici pentru elita ieșeană?

Trei săptămâni petrecute la Iași îl fac pe Rochechouard să ne ofere o imagine și despre aceasta. Există într-adevăr diferențe. Mai depărtată de ruși decât la Odessa, aflată sub o influență intermitentă a acestora, boierimea ieșeană era înscrisă pe aceeași traiectorie, dar cu câteva grade mai provincială. Lucru pe care francezul îl semnalează doar în legătură cu bărbații. El vorbește de înfățișare și vestimentație (bărbi mari, calpace pe cap, papuci galbeni), dar și de remanențele unor atitudini orientale („...ei mai aveau în atitudinea lor gravitatea plictisitoare a Turcilor”). Libertatea pe care o acordau soțiilor lor era încă una scrâșnită și nefirească, de aceea ușor sesizabilă din exterior, iar francezul o consideră „în contra voinței

lor”. Ceea ce-i face să accepte libertatea femeilor este doar dorința lor de „a-și da aere de europeni civilizați”.

Este surprinsă aici o fază penibilă, din debutul aculturației, când toate stridențele imitative sunt încă prezente și snobismul cel mai cras este afișat cu senine ifose.

Există diferite costuri care însoțesc fenomenul, unul din ele fiind și o inevitabilă degradare morală. Vechile valori morale nu mai au prestigiu, cele noi n-au ieșit la iveală, restricțiile nu par să mai găsească temei și totul se oglindește în relațiile dintre sexe care în înalta societate cunoaște libertinajul. Autorii naționaliști ai deceniilor interbelice, ca Vasile Panopol spre exemplu, se simt jenați să-l recunoască și mai mult sau mai puțin puțin nătâng, ei se află în căutarea unor scuze pentru comportamentul românelor relatat de străini. Pentru ei comportamentul nu este istoric determinat, ci o manifestare a unei anume personalități generice și atemporale care ar caracteriza etnia. Uneori, fără să-și amintască de oceanul țărănesc se simt jigniți de curente libertine care agită doar vârful subțire al iceberg-ului boieresc.

În locul unei explicații raționale, ei preferă să creadă că libertinajul acesta, de neevitat între o etică și alta, este ba exagerarea unui Tancoigne și a altora asemenea, ba „răutatea” lui Langeron ș.a.m.d. Atâta doar că, independent unii de ceilalți, acești autori se susțin reciproc. Sunt cu toții martorii procesului de schimbare a moravurilor și ai crizei morale, elemente pe care le surprind în diferite faze. În vremea Ecaterinei a II-a, Carra încă vede o lume orientală a femeilor „roabe” și a bărbaților despoți. Ele sunt needucate și ignorante, dar n-au conștiința situației lor și își acceptă împăcate condiția. Societatea se bazează pe o relație între sexe profund inechitabilă, dar care, în schimb, este stabilă și nu cunoaște criza. Dar lucrurile merg repede. Încă niște războaie ruso-turce și iată că Langeron și Rochechouard – altă fază – surprind criza în plină desfășurare. Ca să fie europeni, bărbații au abandonat acum controlul, dar fiindcă o fac nenatural o fac și excesiv. Satrapii de ieri acordă brusc „o libertate ilimitată soțiilor lor” ceea ce atrage acum un exces al femeilor „care nu se lipseau a abuza de ea” (Rochechouard). Așa că malițiozitatea lui Langeron când vorbește de cucoanele cu doi amanți pare mai de înțeles și mai puțin răutăcioasă. Iată o scenă oferită de Rochechouard ce pare a vrea să-l completeze pe Langeron.

„Doamna Costaki de Balche, ne primi într’o zi, pe la orele douăsprezece, culcată în patul ei sub pretext de migrenă: pe cap purta o bonetă din cele mai cochete, era îmbrăcată cu o camisolă brodată, împodobită cu dantele superbe, și cu funde de o culoare trandafirie din cele mai strălucitoare; un șal de cașmir, de mare preț, era așternut pe pat, splendide vase de porțelan, încărcate cu florile cele mai rare, împodobeau toate colțurile încăperei, o lumină slabă, meșteșugit dozată, întregea acest decor care ne amintea budoarele femeilor elegante din patria noastră”. Într-adevăr, așa este și nu după mulți ani, în Franța, Stendhal va construi în *Lucien Leuvern* o scenă identică pe care și-o permite o mare aristocrată în căutare de amanți.

Tancoigne, consulul francez la București, aduce mărturia unei crize morale încă și mai intense în timpul ocupației turcești de după 1821. Criza morală pare să fi atins cote halucinante. Stabilitatea socială e o amintire căci cu excepția voinței arbitrare a ocupanților societatea este anomică, ajunsă în pragul destrămării. Libertinajul a făcut loc celui mai crunt dezmăț și desfrâu. Bărbații nu mai apar stăpânii femeilor, ci victimele lor căci acum femeile se dau ocupanților pentru a-și plăti polițele și a se răzbuna pe foștii bărbați-stăpâni.

Astfel de relatări, și mai ales ultimul aspect sunt greu de interpretat. Ni se descriu manifestări extreme, unele aproape patologice, fără a ni se oferi suficiente informații pentru a

ști cum să le prelucrăm. Cel mai sigur este că nici autorul nu înțelegea fenomenul pe care îl relatea. Ipoteza unei exagerări, desigur involuntare, nu este exclusă fiindcă atenția unui observator detașat este reținută ușor de elementul excepțional, spectacular, șocant sau patologic, iar apoi întreaga imagine este deformată în conștiință. Poate.

Dar cu certitudine nu putem afirma decât că vârfurile aristocratice ale societății acuzau din plin pierderea reperelor morale și că pe acest fond ne putem imagina că fapte ca cele relatate de Tancoigne puteau fi reale. Și alte relatări ne îndeamnă să acceptăm ca adevărate elementele excepționale ce ni se relatează dacă o facem cu precauția necesară și nu generalizăm.

Așa, spre exemplu, în problema divorțului. Dacă întâlnim o relatare despre o femeie care divorțează în mod repetat, lucrul poate părea ușor neverosimil și totuși poate fi adevărat. Știm că divorțul începuse să nu mai fie un lucru atât de rar ca altă dată, schimbarea moravurilor și libertinajul presupus de scene ca cea de mai sus îl aduceau în atenția oamenilor. Dar nu se obținea fără oarecare greutate. Încuviințarea Mitropolitului era necesară căci Biserica se simțea profund implicată și nu dorea să creeze exemple contagioase. (Totuși, divorțul va fi permanent în atenția foarte multor călători cărora li se părea prea frecvent.) Așa a fost și cazul acelei mari doamne care i-a primit în „neglijé” pe Rochechouard și tovarășii lui. Putem să-i urmărim povestea fiindcă a fost identificată cu Elena Balș, soția lui Constantin Balș și fiica domnitorului Constantin Handgerli. Cu un lcomportament ca cel relatat de Rochechouard nu este de mirare că a ajuns la divorț, care în acest caz a fost mai ușor. Lucrul este, însă, explicabil prin suprapunerea mai multor categorii de motive așa cum reiese din actul de pronunțare. Mai întâi faptul că ambii soți au cerut divorțul. Apoi sunt invocate un „fel de pricini întâmplare de multă vreme” și care s-au „în rădăcinat” între soți. Deși actul nu este explicit, Rochechouard ne face să înțelegem că natura acelor „pricini” este cel mai probabil infidelitatea. De remarcat este însă că infidelitatea conjugală, deși este prima cauză a divorțului, nu este cea decisivă. Ceea ce hotărăște și grăbește lucrurile este faptul că „mai ales sunt opt ani de zile de când s’au osăbit unul de altul.” Aspectele medicale au și ele importanță căci aflăm pe deasupra la toate acestea și că „Luminarea Sa Domnița Elenco Hangeri” a declarat în scris că „nici sănătatea mea iartă a mai trăi cu bărbat”. Dar ce uimește în această declarație este altceva: faptul că „Domnița Elenco” fâgăduiește în scris – oare de ce? – că nu se va mai căsători.

Divorțurile în serie nu erau foarte rare. Așa ceva se întâmplă – să ne mirăm? – chiar cu Aristia Balș, nimeni alta decât fiica divorțaților de mai sus. Nu știm cât a progresat arta neglijé-urilor în decurs de o generație, dar Aristia Balș își întrece mama cu mult și în aproximativ douăzeci de ani reușește trei căsătorii și tot atâtea divorțuri (primul în 1840, ultimul în 1858).

Exemplele invocate aici ne arată că libertinajul producea astfel de efecte în palierul cel mai înalt al societății, acolo unde femeile se simțeau protejate și răsfățate de rangul lor social (care uneori le plasa direct în cercurile familiilor domnitoare). Așa este și cazul Elenei Sturdza, fiica marelui logofăt Grigore Sturdza și a domniței Marioara Calimaki. S-a născut în 1786 și era în deplinătatea frumuseții sale când a frânt rău de tot inima unui tânăr aristocrat francez, camarad de-al lui Rochechouard. Faptul i-a asigurat un loc în memoriile acestuia și în atenția noastră.

Această doamnă n-a reușit decât două căsătorii și un oarecare număr de amanți din care nu ne este cunoscut decât colegul autorului, Theodorite de Crussol, un tânăr din acea înaltă aristocrație franceză risipită atunci prin Europa. Acesta a ocupat intervalul dintre cele două căsătorii cauzând probabil desfacerea celei dintâi și, după plecarea sa, încheierea celei de-a doua. Această femeie a fost nu doar ușuratică, dar și un personaj turbulent în societatea vremii numele ei fiind rostit în intrigi și procese. Dar toate erau suportate și acceptate în virtutea

rangului înalt care a făcut din ea sora unui domnitor (Mihalache Sturdza) și mama altuia (Grigore Alexandru Ghica).

Contele de Lagarde, un alt aristocrat francez care a stat câteva luni la București, scrie^[14] imediat după sfârșitul războiului, în 1812. El sesizează două feluri de diferențe ușor de observat în aspectele vestimentare: în funcție de vârstă și în funcție de starea socială. Vestimentația boieroaicelor mai în vârstă este mai tradițională decât a boieroaicelor mai tinere, diferențele de generație indicând viteza tranziției. Vestimentația primelor mai seamă încă cu cea a „cucoanelor grecoace din Constantinopol” (și trebuie să-l credem căci abia venea de acolo și memoria îi era proaspătă), doar că muntencele adăugau mai multe „giuvaerice”. Dar cele tinere nu mai păstrează nici o urmă de asemănare cu doamnele Fanarului, s-au detașat definitiv. Semnalează și el ca și ceilalți că modele (și modelele exemplare) sunt preluate acum de la Paris și Viena, iar cele care fac așa „rivalizează în privința gustului și cochetăriei cu femeile elegante din capitalele noastre”, adică au recuperat toată distanța.

Rezultă însă foarte clar că această categorie este deosebit de subțire. Deocamdată ea nu cuprinde decât aristocrația și nici din aceasta decât o infimă peliculă, cea mai înaltă. Numeroasa boierime de rangul trei are o inerție mai mare întrucât ea este o imitatoare a imitatorilor: în momentul când o privește Lagarde nu s-a obișnuit să-și ia modelele de la generația tânără de rangul întâi, ci continuă încă să prefere generația vârstnică, de rangul întâi, în ochii ei mai prestigioasă. Fără să-și dea seama, Lagarde are o sclipire de virtuozitate când ne lasă să înțelegem că femeile boierimii de rangul trei sunt singurele care se mai îmbracă în stilul încărcat de bijuterii al bătrânelor mari doamne.

Observațiile lui, altfel nu prea importante, aduc deci elemente care ne întăresc în ideea noastră că situația femeii e foarte diferită în funcție de starea socială. Deși rapidă, tranziția la occidentalism are timpii săi și se descarcă în societatea românească prin vârful ei ca printr-un paratrăsnet. Intuim că la baza societății femeile sunt cu totul altceva decât la vârf, dar de obicei nu răzbat informații. Lagarde este unul din puținii care ne arată ceva atunci când apreciază, el, un aristocrat: „Cu cât femeile boierilor sunt leneșe și trândave, pe atât femeile din popor sunt harnice și muncitoare”.^[15]

Ne spune astfel că vârful și baza societății sunt în raporturi invers proporționale și se depărtează una de cealaltă. Ascultându-l, ne imaginăm o societate în care elitele se înstrăinează pe zi ce trece. Și am putea foarte bine să ne închipuim că nu poate fi vorba de o criză morală decât la nivelul acestor înstrăinați, nu mai mult decât o suprafață socială peliculară.

Din aceiași ani ca Lagarde – primii de după războiul încheiat în 1812 – datează și însemnările lui François Recordon care merită considerație. Era un elvețian cu studii de literatură și filozofie, ceea ce-l recomandă, dar mai ales ne atrage faptul că a fost mulți ani (1812–1818) preceptorul copiilor lui Vodă Caragea astfel că realitatea societății românești îi este mai bine cunoscută decât altora și îndeosebi decât lui Lagarde care trece meteoric.^[16] Totuși perioada ne îndeamnă să-i cuprindem în aceeași secțiune, iar informațiile lor se completează.

Revenind la problema bazelor societății, Recordon are și el cuvinte frumoase față de țărânci. Pe lângă vestimentație (pe cap tulpă, la gât salbă de bănuți) care le evidențiază, zice el, „gingășia trăsăturilor”, ceea ce le caracterizează mai cu seamă este „iubirea față de soții lor”, „duioasele îngrijiri date din belșug copiilor”, „hârnicia și destoinicia pe care o desfășoară în gospodăria lor”. Toate acestea, spune elvețianul, le face să se distingă mai mult „decât prin găteală și aparență” (care dealtfel ne-a spus că nu lipsea). Observația ni se pare cât se poate de

potrivită cu un elvețian din prima parte a secolului XIX, o vreme când elvețienii erau încă săraci și colindau Europa pentru rostuire. Totul făcea din ei cei mai potriviți oameni atunci când vorbeau despre hărnicie (observată și de Lagarde), destoinicie și spirit gospodăresc.

El mai adaugă că își țes singure stofele, că-și țin casa într-o curățenie perfectă, iar în final revine pentru a spune că în ciuda atâtor treburi ele par totdeauna îmbrăcate în haine de sărbătoare.

Pe scurt, un portret atât de frumos încât dacă n-am ști că elvețienii sunt oameni pragmatici și cântăriți, aproape că l-am bănuî pe Recordon de idilism semănătorist. Căci aici ne trimite cu gândul la o astfel de descriere: o societate rurală arhaică, necoruptă și nealterată, bazată pe o gospodărie în mijlocul cărei domnește o femeie frumoasă, bună soție și mamă care face să se articuleze toate componentele acelui univers.

Aculturația n-a ajuns până aici, contactul dintre culturi se realizează undeva sus în straturile superioare unde există budoaruri, negligé-uri, amanți și divorțuri seriate. În acest stadiu societatea românească pare să fie spartă în două lumi distincte.

Există ceva ca punte între aceste lumi extreme? Sau avem o societate frântă? În limitele temei și mărturiilor călătorilor străini nu se poate da un răspuns. Abia cu acest elvețian apare pentru prima dată o referire clară la femeile orașului și trebuie să acceptăm că nu este suficient.

Orășencele sunt și ele frumoase („nostime” este termenul pentru orășence) și dovedesc aceeași cochetărie vestimentară ce pare a fi o trăsătură generală și mereu observată a femeilor române de orice fel. Poartă rochii albe, își împodobesc părul foarte elegant cu flori și cu un soi de batistă colorată de mare efect. Sunt și ele destul de deosebite între ele prin avere, iar cele care-și pot permite afișează cu mare plăcere bijuterii. De altfel atâtea câte sunt, orășencele afișează pe ansamblu „un lux destul de mare” ceea ce înseamnă că în acești ani populația pauperă a orașelor nu este încă numeroasă, iar femeia mizeră a mahalalelor nu este încă o imagine evidențiată tipologic. Descrierea rămâne sumară.

Problema cu acest elvețian este că el vede totul în culori frumoase, chiar și marile aristocrate, „cucoanele mari”. Le laudă arătând că „se îmbracă cu gust” și înșiră apoi o serie de drăgălașe elemente de podoabă semnalând totodată aceeași pasiune pentru bijuterii pe care o consemnează toată lumea. Lucruri prea scandaloase Recordon nu pomeneste. De ce nu o face de vreme ce avea la curte o bună poziție de observație? Dat fiind că nu poate fi întâmplător, cel mai probabil este că era o precauție în mediul acela. Lasă totuși să răzbată că „sunt caracterizate mai ales prin vanitate, ușurință și principiile lor libere”. Or, „ușurința” și „principiile libere” alcătuiesc o combinație din care rezultă libertinajul, ceea ce înseamnă că Recordon ne spune cam același lucru ca și ceilalți.

Dar dacă coroborăm cele ce ne-au spus acești autori reiese o imagine mai realistă. Așa zisa libertate pe care soții din înalta societate păreau că o lasă soțiilor lor era în realitate doar o fațadă. Rochechouard ni-i arătase exagerând strident. Femeile, ne arată Langeron și Rochechouard, exagerează la rândul lor libertinajul. Oare de ce? Unele elemente ne fac să ne întrebăm dacă nu există ceva compensativ în exagerarea lor. Marile cucoane nu doar se comportă libertin, dar țin neapărat ca lucrul acesta să se vadă. Snobism de începătoare? Desigur, dar s-ar putea să fie mai mult decât atât, o frondă răzbunătoare față de oprimarea suferită din partea soților lor care rămăseseră, am văzut, mult mai orientali decât erau ei dispuși să arate în prezența unui Rochechouard. Elvețianul Recordon care i-a observat ani de zile din apropiere, ne spune că vechile mentalități mai aveau forță și se transmiteau și la bărbații tineri. „Bărbații tineri, notează el, din cauza educației lor disprețuiesc femeile și câte

odată le tratează ca pe niște roabe”.[17] Există și o anume inconștientă ipocrizie masculină de vreme ce bărbații acordau o libertate pe care pretindeau apoi ca femeile să n-o folosească. Doreau să fie europeni în societate, dar să rămână orientali acasă. Recordon spune că în anumite privințe femeile se bucurau „de o libertate tot atât de mare ca a femeilor franceze, dar înțeleg să vorbesc de supunerea cerută de către soții lor”.[18] Dacă relația dintre sexe continua în taină să rămână opresivă, devine de înțeles de ce libertinajul femeilor era astfel de parcă ar fi conținut un mesaj sau de parcă ar fi dorit să demonstreze ceva. Există la Lagarde o observație fulguranță: femeile „se silesc (s.n.) să arate străinilor cu câtă greutate rabdă rezerva impusă lor, în public”.

Astfel, dincolo de criza morală de care vorbeam mai sus, sau poate ca o componentă a ei, trebuie să luăm în considerare că relațiile dintre sexe, mai ales în familie, au câștigat treptat un fond tensional (mai târziu, în anii ocupației otomane de după 1821 vom vedea chiar și manifestări conflictuale). Totul provenea din viteza diferită cu care cele două sexe se conectau la noile mentalități și moravuri, cel dominant mai puțin stimulat se conectează lent și contradictoriu, cel dominat are o evoluție mai avântată.

Așa credem că trebuie înțelese toate acele observații ale diferiților autori, anume că bărbații păstrau mai mult orientalism decât femeile. Cel mai frecvent persistența acestui orientalism la bărbați este notat în legătură cu vestimentația, dar apare și referitor la atitudini și comportamente. De altfel nici observarea vestimentației nu trebuie neglijată și ar fi foarte greșit dacă nu i-am acorda și ei o atenție majoră, căci – e izbitor cum insistă toți autorii asupra ei – în această epocă e foarte limpede că ea funcționează ca un indicator, ba chiar ca **principalul indicator** al stării de tranziție între cele două modele culturale. Așa se explică de ce toți oamenii vremii sunt atât de preocupați de modele vestimentare – căci nu putem rămâne doar la obișnuita cochetărie feminină – unii ca s-o adopte, alții ca s-o întârzie și alții ca s-o consemneze. Dar cum vestimentație, maniere, atitudini, valori, formau toate un singur ghem, succesul ofițerilor ruși și francezi în fața marilor „cucoane” de la Iași și București se explică mult prin diferența de maniere și atitudine pe care femeile o simțeau la aceștia. În locul izolării li se oferea libertatea relaționării sociale și în loc de „dispreț” (Recordon) întâlneau o considerație curtenitor exprimată. Femeile au ales imediat ce a existat o posibilitate de alegere și nu se puneau problema ce vor alege: pentru ele occidentalismul însemna eliberarea din servitute și emanciparea. Aceeași a fost, rând pe rând, opțiunea și în cazul femeilor din celelalte straturi sociale pe măsură ce procesul de modernizare a societății românești se va adânci. Dar exagerările, libertinajul și criza morală n-au mai fost niciodată atât de dramatice ca în primele decenii, atunci când șocul afecta mai ales marea boierime.

Trebuie recunoscut de aceea rolul femeilor în modernizarea societății românești. Deoarece de obicei se consideră că emanciparea femeilor s-a produs ca un efect al modernizării societății, ar fi poate mai corect să ajustăm această idee arătând că lucrurile ar putea fi privite și invers: împingând pentru eliberarea lor proprie femeile au împins pentru modernizarea societății în ansamblu. Și poate că vreodată un studiu consacrat anume va pune mai bine în evidență ce a însemnat femeia în contextul acestei epoci.

Cât despre țărănime, dincolo de alte considerente care se pot invoca, una din cauzele care împiedicau aici apariția crizelor în relațiile dintre sexe era chiar precaritatea condițiilor de muncă. În coordonatele unei societăți arhaice și ale unei accentuate înapoieri economice, gospodăria țărănească nu a putut supraviețui decât accentuând într-ajutorarea și complementaritatea celor două sexe în procesul muncii. Practic în toate activitățile gospodărești femeia și bărbatul își repartizau sarcinile în funcție de sex și vârstă (diviziunea naturală a muncii), devenind implicit conștienți că ambele activități erau deopotrivă vitale pentru existența gospodăriei țărănești ca celulă economică. Lipseau astfel condițiile obiective pentru o asimetrie inechitabilă între sexe, femeile fiind mai afectate de asprimea condițiilor economice decât de „stăpânirea” sau „disprețul” bărbaților. Nu era o revoluție de făcut.

Problema cea mai ardentă din cele care afectau condiția femeii, indiferent din care stare socială, era însă educația. Pentru ultimii ani fanarioți Recordon a conștientizat mai bine aspectul și ne-a lăsat o imagine. Era unul din acei oameni formați cu ideile luminilor care cred că defectele oamenilor provin din educație și că tot de acolo se pot și corecta. Prin urmare cele sesizate de el la tinerele fete („vanitate”, „ușurință”, „principii libere”) se datorau exclusiv unei educații sumare, ocazie cu care ne spune și în ce consta ea: „să știe puțin să vorbească, să citească în limba greacă modernă, cele care trec drept mai bine crescute cântă la pian și vorbesc puțin franțuzește”.[19] Înainte de 1821, limba greacă își mai trăia încă ultimele momente de glorie ca limbă de salon și chiar ca limbă a documentelor oficiale. Apoi, ca printr-o baghetă magică limba franceza o va înlocui în totalitate.

Că această educație era total insuficientă chiar în condițiile de atunci este un lucru bine stabilit. Nu numai că se ofereau fetelor doar câteva „materii”, și acelea într-un mod superficial, dar primul lucru care ne reține atenția este că lipsește cu desăvârșire orice materie fundamentală cu caracter formativ și atunci firește că „ușurința” și superficialitatea de orice gen este încurajată, are Recordon dreptate. El încă este îngăduitor, căci francezul Laurençon,[20] care prin a căiași ani a fost și el preceptor în Muntenia nici măcar nu bagă în seamă acest rudiment de educație, pentru el fetele sunt complet excluse de la educație. „...este supărător cum acest amabil sex înzestrat cu un sânge atât de nobil și cu o înfățișare atât de drăgălașă, nu primește nici una din binefacerile educației” în ciuda faptului că, după părerea lui, sunt înzestrate cu o inteligență naturală deosebită. După el, doar educația face diferența între ele și omoloagele lor din Europa. Ar fi suficientă puțină preocupare și „ar putea pretinde să se asemene cu cele mai distinse dintre cucoanele din Europa”. [21]

Există deci, cum reiese și de la alți autori un decalaj sesizabil între „cucoanele” noastre și ale Europei. Cu toate că ele fac eforturi supradimensionate (și mai ales costisitoare) să astupe această diferență, este evident că nu reușesc. Stadiul în care se află tranziția este încă incipient și nu sunt sesizate aspectele de consistență cu rezultate pe termen lung, ca educația spre exemplu. Eforturile se depun doar pentru coaja lucrurilor unde plusează excesiv cu nerăbdarea de a compensa prin cantitate lipsurile calitative. Ca rezultat, luxul vestimentar al boieroaicelor noastre ajunge să-l întrecă pe acela al altor aristocrate europene. „Adevărat este că cheltuielile ce le fac pentru toaleta și luxul lor, ne miră, căci cu certitudine ele întrec în mai multe priviri pe cele ale cucoanelor din cele mai mari capitale, căci diamanturile și rochiile de veritabil cașmir sunt podoabele lor obișnuite. Modele din Paris sunt strict urmate și croitoresele străine nu duc lipsă de clientelă”. [22] Același Laurençon ne spune aceasta, dar nu este singurul. Sunt și alții (ca Sir Robert Key Porter, în 1920) care se arată epatați [23] de luxul boieroaicelor noastre, superior spun ei, femeilor din alte capitale europene. Combinațiile vestimentare cu elemente orientale incluse sunt observate și de alți englezi, William Macmichael, în același an, precum și W. Wilkinson, fost consul general al Angliei la București și Iași între 1814 și 1818. Acesta din urmă o exprimă foarte clar: „Femeile se îmbracă cu totul după moda europeană, pe care o combină cu bogăția orientală și cu o profunzime de podoabe”. [24]

Ca o concluzie, putem spune că pentru acești ani decalajul continuă să existe în mai multe forme. Vestimentar, este pe punctul de a dispărea datorită unor cheltuieli enorme, acele cheltuieli care-l vor face pe mai târziu pe Kotzebue să prevadă ruina acestei clase. Decalajul de educație (învățământ) este însă imens, iar decalajul manierelor persistă.

Manierele erau într-un stadiu pe care l-am numi de ingenuă grosolănie. Îl numim așa deoarece numai inconștiența explică seninătatea care însoțea grosolăniile. Dar manierele care mediază relațiile dintre sexe nu sunt o problemă pe care s-o putem discuta separat fiindcă societatea nu putea avea femei manierate și bărbați nemanierați sau invers. Părțile relației se influențează reciproc și problema evoluează din ambele capete, nu altfel. Pe la 1821 avem

mărturii despre faptul că femeile înaltei societăți, „cucoanele”, au un limbaj colorat de injurii obscene și conversații triviale. Era un efect care se transmitea din celălalt capăt al relației. Spune Laurençon: „Sudălmile lor (ale bărbaților – n.n.) sunt de o energică obscenitate și sunt întrebuințate tot în așa hal și de femei chiar din așa numita bună societate”.^[25] Pe lângă acestea Wilkinson ne va adăuga și el ceva ajutându-ne să înțelegem în ce a constatat de fapt problema manierelor. El arată că boierii, adică bărbații, nu aveau distincție în maniere și conversații și că subiectul acestor conversații era trivial și obscen. Apoi adaugă un lucru care face lumină: „... prezența cucoanelor nu le inspiră mai multă rezervă”.^[26]

Mărturiile se completează într-o explicație. Așa cum existau până atunci, manierele tradiționale reflectau un model de societate, aceea a bărbatului „stăpân” care nu trebuie să țină seamă și de altcineva decât de sine. Celălalt sex nu era tratat ca un partener, ci ca un tolerat și de aceea nu exista nici un motiv să i se facă concesii. Bărbatul accepta o singură unitate de măsură, a sa. Societatea, reuniunile, saloanele, limbajul, tematica, toate erau ale sale. Femeile au trebuit să intre în toate acestea, limbaj, tematică etc. căci specificul feminin nu era luat în seamă. În consecință nu exista acea **deferență** în relațiile dintre sexe care apăruse în Occident și care s-ar fi manifestat vizibil prin ceea ce Wilkinson a numit „rezervă”.

De la o vreme, și putem să ne gândim tot la anii din jurul lui 1821, un rol important atât în rafinarea manierelor cât și într-o anume educație a fetelor au început să-l aibă „romanele franțuzești”. O limbă franceză tot mai temeinic însușită a făcut aceste Române accesibile și la rândul lor au favorizat cunoașterea acestei limbi. Kosmeli, un călător grec, ne spune pentru 1819 că „toată ocupația lor (a cucoanelor din Iași despre care tot el ne spune că nu fac nimic altceva) este de a răsfoi din în când câte un Român francez”.^[27] Ce fel de Române erau acestea nu putem ști, cu siguranță era literatură de consum, dar erau și lucruri bune printre ele căci același autor cunoaște o cucoană care citise *Corinne* a doamnei de Staël. Cunoscând părerea autoarei, lecturarea acestui Român echivalează cu o primă lectură feministă. În spațiul românesc.

Mișcarea revoluționară de la 1821, dispariția ultimilor domni fanarioți și ocupația armatelor turcești au reprezentat adevărate șocuri sociale. Avem o mărturie înfiorătoare despre toate acestea la consulul francez din București, Tancoigne care, în 1822, la plecarea trupelor turcești de ocupație raporta ministrului său de externe, ducele de Montmorency. Într-o scrisoare din 6 iulie 1822 el relatează:

„Turcii arată o mare împotrivire de a se îndepărta din București, reședință care le permite a se lepăda cu ușurință de preceptele religiei lor și a se deda la aplecarea lor pentru beție. Prostituțiunea a ajuns la culme în acest oraș. Nici o clasă socială nu este ferită și nu rareori se văd mame care-și părăsesc soții și copiii pentru a se lăsa în voia turcilor. Câteva chiar au îmbrățișat religia mahomedană și au împins patima sau spiritul de răzbunare față de familiile lor până la asasinarea soților și fraților de către noii lor amanți sugerată de ele. Casele boierilor absenți au devenit localuri publice de desfrâu unde turcii conviețuiesc cu aceste nenorocite. Autoritățile închid ochii asupra acestor destrăbălări monstruoase și dacă câte odată pedepsesc câte un scandal prea public, pedeapsa este totdeauna aplicată față de persoana prostituată și niciodată față de ocrotitorul ei. Despre aceste avurăm un exemplu acum câteva zile. La 30 iunie, Pașa, de la fereastra sa văzu o caleașcă descoperită în care era un turc și o munteancă, care amândoi păreau că înfruntă privirile sale. Imediat opri trăsură și perechea imprudentă fu arestată în prezența sa. Turcul scăpă cu închisoare și cu câteva lovituri cu patul puștei aplicate însuși de mâna Pașei. Cât despre femeie, ea fu cusută imediat într-un sac și azvârlită în gârlă cu o piatră atârnată de gât.”^[28]

Într-o altă scrisoare datată 7 septembrie 1822, același diplomat notează că „în timpul reparațiilor făcute la Curtea domnească, sub gunoaie s-au găsit șaptesprezece cadavre de femei asasinate. Alte cinci zeci de cadavre au fost adunate în interiorul unui han, locuită în

comun destinată străinilor. Numărul victimelor este socotit la aproape o mie care după ce s-au prostituat turcilor au fost ucise. Un mare număr dintre ele s-au găsit și se mai găsesc încă în aripile morilor de care Dâmbovița este încărcată. Acest râu a înghițit cea mai mare parte dintre ele. Când turcii se vor găti de plecare, o să mai piară încă multe femei, mai ales dintre cele care sunt însărcinate. O sălbatecă prevedere împinge pe musulmani la aceste crime monstruoase, de frică ca copii lor lăsați în grija mamelor să fie crescuți în religia creștină.”

Tabloul este cumplit. Referitor la acesta Panopol încearcă nu prea convingător să-i mai îndulcească tușele: faptele pomenite s-ar datora doar unei anumite categorii de femei etc. Dar nu este un logician și nici măcar prea consecvent nu este așa încât alteori în fața cruntelor relatări din documente nu mai găsește decât puterea să spere că româncele n-ar fi chiar așa cum sunt descrise. El vrea să creadă că relatările consulului sunt cam exagerate, dar apoi se întoarce și le întărește veridicitatea: „aceste orori raportate de către un consul acreditat șefului său ierarhic trebuie luate în considerațiune, cu toate că mi se pare că acest diplomat a cam exagerat”. Nu ne spune de ce crede că este exagerat, apoi acceptă relatarea exprimând o brumă de speranță: „Trebuie să reținem totuși criminala și nerușinata purtare a unor bucureștence care sper să nu fi fost prea numeroase.”[29]

În ce ne privește suntem de părere că aici nu avem o situație normală, ci este surprinsă o psihoză colectivă în condiții foarte speciale și rare: disoluția într-un timp foarte scurt a câtorva tipuri de autorități au favorizat o anume stare de anarhie. În final autoritatea ocupanților turci nu a fost o revenire la ordine, ci o escaladare halucinantă a disoluției relațiilor sociale stabilite și a tabuurilor. Fenomenul s-a înscris la nivelul Bucureștiului care s-a conturat ca o arenă în care s-a înscris fenomenul. În condițiile în care elitele legitime absentau, categoriile sociale frustrate au exultat și au simțit beția de a deveni stăpânele orașului dacă acceptau pactizarea cu ocupantul. Armata turcă era o structură în descompunere ca și societatea pe care o găsea în oraș și ambele părți s-au încurajat reciproc și s-au degradat împreună. În aceste condiții, disoluția autorității se producea chiar și în rândurile ocupantului așa cum o dovedește scena cu Pașa. Menținute un timp îndelungat aceste condiții au generat monstruoziități.

Dar nici în condițiile acestea femei care să-și abandoneze soții și copiii pentru prostituție nu sunt informații credibile decât în anumite condiții. Cel mai probabil acest lucru a avut loc ca jertfă proprie menită a-i salva de hoardele soldaților dezlănțuiți. Sau putem să bănuim vreun caz de excepție, vreo patologie dintre acelea care în anumite procente apare neprovocată în orice societate. Nu putem ști cu adevărat căci nu existau reporteri de teren și este lesne de închipuit că până la urechile diplomatului francez niște astfel de fapte au putut ajunge complet deformate de o interpretare opusă. Jertfa vreunor mame a fost relatată drept viciu sau o patologie singulară, dar spectaculoasă, i-a fost relatată ca un comportament pe scară întinsă. Nevoia de spectacolar e mare și e mai palpitant așa. Gustul pentru spectacularul trivial, pentru patologiile sexuale, pentru violență și crima abjectă face și astăzi succesul unor canale de știri, în condițiile unei societăți stabile. Putem și în prezent să credem că bătrânele se prostituează, că mamele tinere își aruncă pruncii, că fiii îșiucid mamele etc. Trebuie să luăm în calcul și că în condițiile de atunci informația a circulat strict oral între niște relee puternic afectate de atmosfera febrilă și halucinantă și că astfel de relatări a consemnat consulul francez.

Perioada regulamentară este sensibil diferită, societatea s-a reasezat. În trecere spre Constantinopol, un diplomat danez, Clausewitz a găsit totul bine la curtea lui Grigore Ghica. Cucoanele erau „frumoase, elegante și bine crescute”. Ceea ce continua să lipsească era instrucția, lucru ce trebuie să se fi observat ușor dacă l-a sesizat și acest meteor în trecere.

Ceea ce el nu putea ști era că lucrurile se compensau ușor în această privință. Am amintit deja de rolul Românelor franțuzești. Această părere ne-o confirmă în jur de 1831 mărturiile lui Saint-Marc Girardin,[30] un autor care știe să scrie. El atinge câteva aspecte exprimând idei pe care le și articulează cursiv și cauzal folosindu-se de vechiul procedeu al dialogului între personaje imaginare. Iată ce spune el prin gura unui boier imaginar:

„Căci ceea ce chemăm noi a da educația fetelor, constă în a le învăța limba franceză, muzica, dansul și când știu aceste, noi le credem educate și le mărităm cu un tinerel care nu știe mai multe și care este incapabil de a-și conduce și călăuzi nevasta. Odată măritate, femeile noastre nu fac nimic, își petrec vremea tologite pe divanul lor, se gătesc, primesc și fac vizite, cele mai active citesc Românele voastre (romanele franțuzești; conversația boierului se poartă cu autorul – n.n.) și din ele își iau lecțiile lor de purtare și experiența lor care decurge din atari cărți este plină de erori și de himere. Ele își închipuiesc că viața trebuie petrecută în conversațiuni amoroase fiindcă aceasta este viața din Române, și că chiar dacă acest subiect de conversațiune le aduce la păcătuire, divorțul le este la îndemână pentru a schimba de la o zi la alta păcatul în datorie. Iată principiile, iată educațiunea femeilor noastre. Cu toate acestea ele valorează mai mult decât noi și ne sunt cu mult superioare și așa se întâmplă de obicei în societățile care nu sunt deplin civilizate, fie că femeile ar fi mai apte de a adopta formele civilizațiunii, fiindcă firea lor care este mai slabă se mlădiază mai degrabă și mai ușor, fie că ele nu au trebuință decât de o semicivilizațiune fiindcă adăugând delicatețea naturii lor, parvin îndată la nivelul civilizațiunii celei mai înalte.”[31]

Ne-am permis un atât de lung citat deoarece condensează un număr de idei (în final chiar misogine) care altfel poate fi recoltat doar de la un număr mare de autori. Totodată el îi confirmă pe mulți alții.

Căutând explicația situației pe care o observă în Principate, Girardin consideră că relele vin de la străini și sunt prezente mai ales în rândurile elitei. Vechea boierime „a luat câte ceva rău de la fiecare din străinii cu care a intrat în atingere: divorțul de la poloni, desfrâul de la ruși, pizmuirea și vanitatea de la fanarioți și lenea de la turci. Tot de la turci este și luxul acestor oameni **cheltuitori și insolvabili**” (s.n.).[32] Aceste ultime cuvinte par să îl anunțe pe Kotzebue, primul observator care va trage semnalul de alarmă în legătură cu ruina previzibilă a marii boierimi.

La Iași și București se vorbește franceza ca la Bruxelles și „îndrăznesc să spun mai bine ca la Bruxelles. E imposibil să aibă cineva mai mult exteriorul și formele societății noastre franceze și de a-i avea chiar principiile și spiritul.”[33] Această din urmă apreciere pare cumva exagerată făcută fiind într-o vreme când instrucția fetelor, dar și a băieților, era atât de sărăcăcioasă, dar e probabil că Girardin simte mai ales făgașul evolutiv pe care înalta societate s-a așezat cu temeinicie. Așa se explică, credem, și de ce el pare să nu bage de seamă persistența unor elemente orientale pe care alți călători le mai sesizează când și când în cele mai diverse situații. Așa spre exemplu, în trecere prin București la 1827, un căpitan de corabie englez era frapat de combinația de lux european și murdărie orientală pe care o întâlnea la Hotel Europa unde locuia. Alți autori observă caracterul oriental al Bucureștiului etc. și chiar Girardin observă în textul citat mai sus lenea orientală și divanul caracteristic. J. M. Lejeune scria în 1835[34] că „Moravurile sunt parte orientale prin turci, parte occidentale prin ruși”. [35] Cu toate acestea Girardin sesiza mai bine trendul lucrurilor și pe fond avea dreptate.

În contrastul cel mai izbitor cu Girardin, observator care era dispus să ne vadă occidentalismul, se află baronul de Haussez.[36] Pentru el nu suntem nici măcar

orientali, ci niște ființe cu totul inferioare. Posedă idei preconcepute și face parte dintre cei cărora nu le place nimic la noi pentru că a citit scrierile lui Sulzer și ne privește prin prisma acestui istoric. Imaginea este atât de negativă și neverosimilă încât singura explicație constă în aceea că, voiajor grăbit și plin de preconcepții, fără să-și de-a seama autorul a scris despre ȝigani crezând că scrie despre români. Singura observație mai luminoasă (prin raport la celelalte complet întunecate) se referă la femei. „Munca de orice natură ar fi cade asupra femeilor, aproape tot așa de urâte, așa de murdare ca soții lor, care, totuși, sărmănele, ară, țese, duc copiii în cârcă, pe când bărbații își duc viața culcați într-un unghiu de zid așteptând să li se aducă hrana.” Cum se vede, femeile primesc totuși o notă superioară bărbaților. Dar mărturiile lui se discreditează singure și nu merită pomenite decât ca exemplu de rea intenție.

Revenind la cele ce ne interesează, proporția de occidentalism/orientalism din această perioadă, cel mai aproape de adevăr am fi, credem noi, dacă ne-am închipui că femeile au găsit o cale de a le împleti compatibilizându-le în forme acceptabile, plăcute chiar.

Ceva în sensul acesta surprinde Raoul Perrin[37] spre sfârșitul deceniului patru.

Despre femei ne spune că „le place de mese, de plăceri, de plimbări; stau pe **divane** tăcute, cu **ciubucele**, ori seara se plimbă în trăsuri, și până la Băneasa, Herăstrău, Colintina unde află dulceți și chiar înghețată. În general frumoase, sânt excelente muzicante. Ospitalitatea lor e plină de acel **bon ton**, acel caracter **întipărit cu orientalism**, pe care **nu l-ar răspinge** plăcutele noastre parisiene. Ele tratează orice conversație într-o limbă **franceză tot așa de pură**, așa de corectă, așa de aleasă ca aceea a locuitorilor din Blois.” (s.n.)[38] El ne spune că mai toate formele culturii au devenit apusene: se practică jocurile apusene, dansurile de la baluri (cadrilul și mazurca), tot ce este modă, iar la curtea Moldovei se vorbește doar limba franceză. Și tot la Iași există un **teatru francez** care prezintă vodeviluri cu actori talentați peste medie și superiori multora din teatrele provinciale din Franța.

Țărăncile apar și ele, dar pomenite fulgurant: „sunt zvelte, cochete, bune, primind bine în căsuțele lor”. În legătură cu ele se vede că nu pot fi notate nici elemente orientale, nici occidentale.

Felix Colson scrie cam în aceiași ani[39] parcă pentru a face dreptate femeilor prea îndelung acuzate de comportamente ușuraticе. Deși face și el o critică moravurilor vremii, revine pentru a reășeza echilibrul. „Soții virtuozе, mame bune, la care se întâlnesc acele principii de cumințenie și acele sentimente afectuoase, care fac gloria femeilor din occident.”[40]

Foarte interesantă la el este o idee pe care trebuie s-o semnalăm: femeile (înaltei societăți – n.n.) sunt cele care „s’au străduit la trezirea spiritului național” deoarece erau „mai bine crescute și mai instruite ca bărbații.” Dar cauza pentru care au făcut-o nu este naționalistă, ci o socoteală pragmatică: „și-au dat seama că în caz de anexiune a Principatelor de către Rusia, familiile lor nu vor fi tratate pe picior de egalitate de către nobilimea rusească, și că Narîșkinii, Orloffii și Voronzoffii nu ar consimți niciodată să-i admită în treapta lor.” Spre deosebire de V. Panopol care ține să găsească un izvor mai nobil naționalismului feminin, nouă ni se pare că ideea merită reținută: în fond umilirea sau teama de umilire au constituit întotdeauna o resursă a naționalismului.

Dar până atunci, în 1837, plăcerea de a scrie unele din cele mai frumoase observații i-a revenit tocmai unui reprezentant al înaltei aristocrații ruse, Anatole de Demidov.^[41] Este o personalitate aparte, cu fire de estetic. Procupat de artă, privește ca un artist. Vorbește despre țărani și țărance fiindcă îi plac, dar în felul unui pictor preocupat de anumite posturi corporale cu valoare plastică pe care le observă.

În București lucrurile se schimbă. „Femeile frumoase” fiind, îi plac pur și simplu. Le aseamănă cu „elegantele și cochetele vieneze”. Despre un bal dat de aga Filipescu în cinstea sa și a tovarășilor săi el scrie: „Nu mai cunosc nici un oraș în Europa, unde să se poată aduna o societate mai plăcută, unde cea mai aleasă bună-cuviință să se arate alături de cea mai mare veselie.” Sunt aprecieri grele din partea unui om atât de umblat și avizat. Era avizat chiar și în privința societății românești deoarece reiese că citise scrieri despre aceasta. Îi combate explicit pe toți autorii care au scris rău despre societatea românească (curând vom aborda și noi unul din aceștia). Scrie:

„Este drept și pre drept să zicem că nicio societate europeană n’a fost mai activă, deschizându-și un drum către bine peste toate piedicele cu care era astupată vechea sa cale...” Răuvoitorii „nu vor tăgădui, dacă știu bine istoria, că sunt națiuni care se regenerează de patruzeci de ani, dar care nu sunt mai bogate în principii.”^[42]

C. A. Kuch, mult timp consulul Prusiei în Moldova, este unul din cei care nu se încântă de societatea românească. Pe de o parte apreciază femeile și pentru frumusețe și pentru că primesc „cu o grație fermecătoare în saloanele lor bogate și vorbind franțuzește ca și cum niciodată nu ar fi știut o altă limbă”.^[43] Ce acuză el este fața dublă, faptul că aceste maniere frumoase sunt dublate de altele urâte și se poartă foarte rău cu robii țigani pe care pun să-i bată pentru orice fleac. Toaleta și-o fac înconjurată de țișcani murdare etc. Aici este credibil. Această dublă măsură față de țigani trebuie însă înțeleasă cam în același fel ca atitudinea americanilor față de negri. Desigur e nejustificată.

De observat, însă, că și Kuch, un critic aspru, certifică acum calitatea cunoașterii limbii franceze și a manierelor din saloane. Unde rămâne el foarte consecvent este critica adusă moravurilor prea libere ale acestor doamne. El povestește fără milă o serie de cazuri de scandaluri amoroase care să-i probeze spusele, fără a se gândi că el însuși dovedește astfel lipsă de maniere civilizate.

În timpul războiului Crimeii, societatea urbană este deosebit de cosmopolită. O știm de la Quitzmann care face o călătorie prin Țările Române îndreptându-se prin Varna spre Constantinopol.

La București îl uimește agitația și haosul orașului. „Se amestecă doamne ca la Paris, cavaleri ca la Viena, boieri cu calpace și bărbi albe, vizitii englezi, jageri cu pene și arnăuți”. Iar mai departe: „Femei ca la Paris poartă conversația cu o ușurință de mirat.” La șosea când a asistat la o paradă a văzut „cele mai frumoase obrăjoare de doamne”.^[44]

Dar acest București cosmopolit, doar cu puțin înainte de a deveni capitala statului unificat, păstrază încă mult orient. O știm de la Richard Kunisch: Bucureștiul nu pare oraș european, mai curând seamănă cu Algerul. Dar este și un oraș select, cu operă italiană, spectacol francez și românesc. Ne povestește că la o petrecere o doamnă a cântat arii italiene, iar la o altă doamnă „cetește ușor manuscrise grecești” și în tot acest timp „autorul este uimit de farmecul femeilor”.^[45]

Deosebit de amuzant și simpatic este Ferdinand Lassale, socialistul german. Nu spune multe fiind copleșit și total năucit de frumusețea femeilor, dar cum o spune e important. Exclamă doar „Cucoanele, cucoanele, cucoanele!”.[46] Așa simte el urmărindu-le holbat cu prilejul unei strălucitoare parade de trăsură la Șosea. Cam în aceeași perioadă un călător din același spațiu germanic, M. A. Ritter von Zerbioni di Spasetti,[47] i-ar fi dat dreptate pe deplin: aici este „eldorado femeilor” consideră acesta. Dar are și critici de neamț conservator. Nu-i place când oamenii încearcă să evadeze din categoria socială căreia îi aparțin, or, în forma lor specifică, la femei nu vede decât încercări de a-și depăși condiția socială.

Femeile boierilor „**conduc totul: hiene față de slugile lor**. Femeia poate ajunge oriunde: „Țiganka din serviciul lui a avut echipagiu, Omer-Pașa a luat ca soție o slujnică, bulgară românică, pe care a răsturnat-o apoi altă slujnică, ispitind-o la o legătură secretă. Cea mai de jos muncitoare vrea în toaleta ei să fie ca soția boierului, Cea mai săracă își împodobește fata cu cele mai scumpe stoffe și merge cu ea în fiecare seară la expoziția tuturor în grădina publică. Orice flecușteț de muiere visează la echipagii, palate, catifele și mătase chiar dacă n-are ce mânca acasă”(s.n.).[48] Desigur autorul ar dori să ne indignăm de atitudinea acestor femei. Ceea ce vedem noi aici este însă un lucru pe care îl așteptam și care trebuia să se producă: marea boierime este privită ca model exemplar de restul categoriilor urbane. Și prin aceasta ștafeta occidentalizării este transmisă spre celelalte categorii sociale. Această etapă este de comparat cu anii când, ne amintim, aceleași categorii urbane priveau încă la modelele orientale.

Elvețienii nu se desmint în seriozitate și temeinicie. Așa Kohly de Guggsberg[49] care ca preceptor în Moldova chibzuiește la idei reformatoare în domeniul educației și apoi le publică.

Începe prin a fi împotriva doicii și a rolului său de primă învățătoare. De obicei o bătrână creatură, mamă a libertinajului, așezată la un loc cu celelalte slugi și bătută odată cu acestea de două-trei ori pe lună. Observă că La zece-doisprezece ani roabele și slugile încep coruperea copilului încredințat lor. „Dascălul, altă slugă, rău ținut, des schimbat nu ajută prin puțină-i știință la o îmbunătățire”. Kohly se ridică și împotriva preceptorului străin deși el însuși era așa ceva: „În orice educație se formează omul pentru a fi **cetățean**; dar cum oare un străin care nu are nici un interes ar putea să inspire ucenicilor săi sentimente așa de vii cum ar face-o un compatriot” (s.n.). Este remarcabil cum, străin fiind, pledează în favoarea unei educații naționale. Nici în străinătate nu recomandă să fie trimiși tinerii fiindcă vor deprinde alte moravuri și alte datini. „Fetele singure pot fi trimise și anume în Suițera, ca să învețe să nu mai fie **cheltuitoare, date luxului, plăcerilor ruinătoare**” (s.n.).[50] Aici este vocea unui elvețian sărac de la mijlocul secolului XIX.

Wilhelm de Kotzebue ne reține atenția într-un mod cu totul deosebit. Este un bun cunoscător al mediului românesc și un iubitor al românilor.[51] În ce privește educația fetelor el îl completează pe elvețian revoltându-se că este încredințată Țiganilor. „Copiii după felul cum se creșteau pe atunci, se lăsau pe mâna Țiganilor și astfel fetele tinere aflau de timpuriu ce se petrecea în casă”. [52]

Cum arătam mai sus, Kotzebue are vocație de Casandră și prevestește corect ruina viitoare a unei elite pe care o iubește, cu care s-a înrudit și s-a împrietenit.

Întâi vorbește despre exagerările modele.

„În genere, spune el, moda este dumnezeirea căreia o cucoană jertfește totul. Fără îndoială toaleta e pretutindeni un lucru de mare importanță, dar nicăieri ca la Iași. În celelalte orașe mari europene rar se va ruina o familie din pricina rochiilor, a pălăriilor și a ghetelor pe care le aduce cucoana de la Paris.”

Începe acum să avertizeze.

„Dacă, nu se produce imediat o schimbare radicală în această privință în Moldova, peste o jumătate de secol, societatea din Iași nu va mai fi de recunoscut: numeroasele familii foarte amabile, în cercul cărora străinul se simte acum așa de bine, vor fi abdicat, spre a face loc altora, care ară și seceră încă în sudoarea frunței, spre a pregăti copiilor o viață fără griji. Nu cred să găsească vreun Moldovean aceste aprecieri greșite.”

Altfel spus, se va produce o înlocuire a elitei cu niște parveniți care pentru moment se pregătesc să acceadă la acest statut. Kotzebue nu dorea substituția care se prefigura, simțim la el convingerea că elita aceasta ar merita să supraviețuiască. Și într-adevăr, elita aceasta nu mai era boierimea vulgară de la începutul veacului.

„...dacă boierul lasă locul său unui om fără creștere, el oprește progresul civilizației. Tocmai de aceea n' ar trebui să joace cărți; tocmai de aceea femeia lui ar trebui să-și cumpere mai puține fleacuri de la Paris. Prea este păcat de țara asta binecuvântată” .[53]

Avea dreptate, dar mai mult decât atât nu a putut face ca să împiedice realizarea profeției, care se va realiza chiar mai devreme decât era prevăzut.

Un alt autor cu bogate informații din această perioadă de apogeu a vechii boierimi este francezul Edouard Grenier.[54] Este un fel de epocă clasică a vechii boierimi. Orientalismul a dispărut în formele supărătoare, ceea ce a mai rămas e precum divanul printre mobile, un lucru plăcut și confortabil care s-a integrat noilor contexte. „Nu poți să vezi nimic mai confortabil și mai luxos, spune Grenier. Acolo găsești din nou toate bogățiile civilizației noastre, împărechiate cu uzul atât de comod al divanului turcesc, care înconjoară salonul.” Limba franceză, manierele, toaleta amfitrioanei sunt „cele mai distinse”. Neplăcere mai produce doar instrucția, mereu rebelă la tratamente. Grenier e delicat în această privință: „...cu toate că educația și mai ales instrucția uneori nu sunt pururi la înălțime, nota generală e cât se poate de aleasă.”[55]

Femeilor le aduce Grenier marile elogii. Nu e de mirare fiindcă în acest mediu a fost îndrăgostit de două ori și aici spune el că a văzut cele mai frumoase femei din existența lui. Doar exclamațiile lui Lassale mai sunt atât de absolute ca descrierile acestui francez. Traversezi, spune el, Germania și toată Austria până la Paris ca să găsești tipuri atât de frumoase, și chiar mai frumoase decât la Paris. În saloane „Toate femeile erau frumoase, chiar cele ce erau mame și...bunice, căci erau și bunicele la bal. Acestora le rămânea ceva, un nu știu ce măreț, în veștejirea trăsăturilor care te silea să te gândești: „Cât de frumoasă a trebuit să fie aceasta!”. Cel mult trei-patru chipuri neplăcute: asta nu se vede la Paris.”[56]

Grenier este o sursă importantă pentru tablourile de viață care ne redau viața marii aristocrații la apogeul ei. Ceea ce ne împiedică să împărtășim entuziasmul lui Vasile Panopol pentru acest autor este doar faptul că descrierile lui cuprind mai mult medalioane feminine, portrete frumos redade, din păcate însă cu insistență mare pe unicitatea personajului în timp ce pe noi ne-ar fi interesat, dimpotrivă, tipicitatea.

În timpul domniei lui Al. I. Cuza este interesant studiul unui militar francez, G. Le Cler[57] care deși nu ne spune lucruri noi ne ajută confirmând alți autori. El își explica moravurile românești prin persistența orientalismului care s-ar fi întimpărit definitiv în legile, obiceiurile, moravurile noastre. Infidelitățile conjugale, abuzul divorțului, numărul mare de legături nelegitime, se explică după el prin aceea că perpetuează „obiceiurile haremului” într-un context civilizatoric nou. Dar imediat își ia seama și precizează : „...nu vorbesc decât de orașe”.

Confirmă influența Românelor franțuzești sesizată de Girardin. „Am întrebat ce face lumea la București și cum își petrec existența: „Se iubește sau se vorbește de iubire (on y fait l'amour, ou bien on en parle)”, îmi răspunse o interlocutoare, cunoscută prin spiritul ei...” Altfel spus o întreagă clasă socială se îndrepta spre pieire discutând spiritual și cam decadent despre iubire.

Ca și Kotzebue vorbește despre nebunia toaletelor la femei și a jocului de cărți la bărbați, de excesul preocupărilor erotice, de excesele prostituției și bineînțeles, de frecvența divorțurilor de care vorbesc atâți alți autori. O diferență între Iași și Bucurști o găsește el în aceea că la Iași „lumea se ruinează mai mult în cumpărături de mobile de preț, în toalete costisitoare, în equipagiuri de lux și în cadouri. Patima jocului a devenit o nebunie furioasă”. [58]

Cum se vede avem aici o confirmare tristă a lui Kotzebue.

Le Cler a fost unul din cei mai înfocați admiratori ai frumuseții românelor. Emanuel baron de Friedberg este mult mai ponderat. Acesta își consemnează amintirile despre călătoria sa pe Dunăre pomenind și despre românce. „Boieroaicele tinere și orășencile erau îmbrăcate foarte elegant și după modă, totuși nu dădeau prea mare importanță ordinii în ținută și etichetii. Pe stradă și la plimbare, prin praf sau noroiu, purtau haine grele de catifea sau de mătasă, decoltate tare și cu mânecile scurte. La petreceri vin în Trobe de chambret' foarte bogate și foarte scumpe”. [59] Nimic nou la acest observator decât faptul că lui i se pare că distinge o anume neglijență în purtarea hainelor. Dacă ar fi să-l credem, chiar și la această epocă româncele au haine dar nu știu să le poarte, sunt receptive la modă, dar încă nu au clasă. Totuși avem îndoieli că ar fi așa. La acest autor „neglijența” sesizează ar putea să nu fie decât un exces de pedanterie nemțească dispus să afle neglijența oriunde. Am văzut că alți autori notează contrariul. Și sunt majoritari.

Un italian bine primit la noi la sfârșitul secolului este Angelo de Gubernatis. El cunoaște multe dintre personalitățile vieții publice românești și consemnează aceste impresii în lucrarea sa intitulată *La Roumanie et les Roumains* publicată la Florența în 1898. A fost primit de către regina Elisabeta care l-a impresionat într-atât încât autorul i-a înălțat un adevărat imn de slavă: „suflet angelic”, „săvârșitoare de miracole” etc.

Nu este singurul care în însemnările despre țara noastră se oprește asupra reginei Elisabeta. Îl avem în gând pe un argentinian, Antonio B. Massioti care publică la Buenos Aires în 1890 *El libro del viajero*. Pe lângă convenitele complimente aduse frumuseții românelor pe care le bănuiește însă de utilizarea masivă a cosmeticelor, autorul se oprește asupra scrierilor reginei Elisabeta cu acribia unui critic literar. Consideră că regina este foarte talentată chiar dacă nu este o George Sand sau și mai puțin, o Madame de Staël.

Dar toate acestea sunt puțin importante. Ceea ce ne revine în memorie în final este o apreciere făcută de Le Cler spre finalul însemnărilor sale, o apreciere pe care

am dori-o falsă, sau altfel înseamnă că secolul s-a scurs fără ca ceva să se fi schimbat în profunzimea lucrurilor.

„Punctul cel mai izbitor, apreciază Le Cler, este lipsa de respect pentru femeie. Aice nimeni nu se închină în fața demnității soției, nici în fața autorității mamei, nevinovăția fetelor nu este cruțată. Situațiunea de inferioritate a femeiei este încă consecința secolelor de barbarie, abuzul divorțului perpetuează această regretabilă umilire. Femeia nu este respectată, nu este stimată, ea este băgată în seamă dacă-i bogată, căutată cât este frumoasă și tânără”.^[60]

Câteva concluzii

În mare măsură, istoria femeilor din secolul XIX este istoria modernizării societății românești. Indiferent de formele în care au făcut-o, femeile au fost unul din principalii vectori modernizatori. Felul cum au făcut-o nu este nici plăcut, nici lăudabil: imitație, snobism etc. Dar să nu uităm că așa ignobilă cum este, imitația și snobismul își au un rol atât de important în aculturații și tranziții încât Gabriel Tarde, iar la noi Eugen Lovinescu, au făcut din ele principalul factor motor al modernizării. Nu vrem să ne amestecăm în disputa neîncheiată nici azi despre factorul/factorii motori, dar rolul imitației și snobismului rămân un bun câștigat.

Pe de altă parte, nevând nici o determinare de sex imitația și snobismul n-au caracterizat femeile ocolind bărbații, fiecare parte a imitat în domeniul său de sensibilitate. Femeile au excelat, firește, în domeniul modelelor vestimentare, în decorațiile de interior etc. și au avut un rol determinant în acreditarea noilor maniere și moravuri care corespundeau (chiar dacă deformat la început) unei alte civilizații.

Femeile (mai ales cele din înalta societate) au plătit uneori costurile unei crize morale (mai ales în primele decenii ale secolului XIX) pe care n-are rost s-o escamotăm cu diverse explicații ca V. Panopol. Costurile acestea au fost reale, dar e fără îndoială că preferințele lor pentru tunică și frac au fost instrumentul cel mai eficient din câte au trimis în istorie caftanul și giubeaua. Căci dacă în Rusia, să zicem, bărbile au fost tăiate din ordinul țarului, în România ele au dispărut de la sine datorită femeilor care le întorceau spatele. Ambele forțe au uzat de mijloacele lor. În fond modernizarea unei societăți procesează pe mii de căi lăuntrice, unele nu neapărat sobre. Comparativ, societatea românească s-a descurcat într-un mod care are avantajul de a fi mai natural chiar dacă a lăsat în urmă atâtea rămășițe ridicole încât l-a alimentat pe Caragiale până spre sfârșitul veacului.

*

Firește, toată această performanță – diamante, materiale de lux, moda pariziană urmată la pas - presupunea costuri extrem de ridicate. Această tendință va continua să se păstreze, iar curba cheltuielilor să crească și în deceniile următoare. Faptul nu va rămâne fără consecințe în plan social și economic căci o societate agrară, cu resurse limitate și în care productivitatea crește anevoios, nu va putea să susțină la nesfârșit o aristocrație atât de cheltuitoare. Capitaluri care ar fi putut să fie reinvestite în reproducție se vor scurge peste graniță spre profitul industrie de lux din Franța și din alte părți. Ca și altă dată în istorie, chiar în Franța evului mediu, răspândirea produselor de lux și a gustului pentru acestea – fenomene în care

femeile au constituit agentul principal - a contribuit la slăbiciunea economică și politică a aristocrației, iar apoi, ca o consecință, la apariția unei clase concurente.

Care este durata acestui proces?

Dacă luăm ca indicatori ceea ce rezultă din textele călătorilor străini despre femeile din Țările Române – și așa vom face căci aceasta este perspectiva adoptată aici – rezultă că în cazul aristocrației din cele două principate, Moldova și Țara Românească, acest proces durează aproximativ un secol sau chiar mai puțin decât atât. El începe în ultimele decenii ale secolului XIX și se leagă de efectul războaielor ruso-turce din acest interval (și mai ales de efectul lui Potemkin la Iași și al lui Kutuzov la București). La nivel exterior, judecând după rochii, mobile, trăsură ș.a., alinierea europeană este realizată de timpuriu și la 1821 avem mărturii că este încheiată. La un nivel mai profund procesul mai continuă mult timp: constatăm că manierele lasă de dorit (abundența sudălmilor, suduitul feminin etc.), iar educația superficială (un strop de greacă și franceză, iar la mofturi mari și ceva pian) este aproximativă.

Cele două niveluri se vor pune de acord abia dincolo de mijlocul veacului când o serie de mărturii vorbesc de o limbă franceză perfectă și de un gust desăvârșit. După Unire, în deceniul șapte, femeile marii aristocrații par să-și fi realizat obiectivul și nu mai este nici o diferență între ele și omoloagele lor din restul Europei. Dar prețul a fost mare fiindcă același deceniu șapte poate fi considerat cel care vădește epuizarea economică și politică a vechii boierimi.

N-am vrea să încheiem lăsând impresia că femeile sunt responsabile de ruina unei clase când la acest efect a condus un întreg stil de viață din care cheltuielile femeilor erau doar o componentă. Cum a lăsat să se vadă Kotzebue, jocul de cărți al bărbaților ruina tot atât cât rochiile femeilor, iar în ultimă instanță ceea ce a contat a fost că această clasă nu a descifrat noile mecanisme ale producției capitaliste, ci a rămas parazită. Curând nu i-a mai rămas decât să dispară. Și nu era mare păcat căci ultima sa misiune istorică ca elită socială – stabilirea contactului cu Occidentul – fusese realizată. Ceea ce mai era de făcut, modernizarea adâncului societății, era o sarcină care o depășea și pentru care nu mai era potrivită. Nu i-a mai rămas atunci decât să predea ștafeta furnizând câteva modele unei burghezii care-i crescuse în coastă și care la rândul ei se dovedea dispusă s-o imite așa cum altă dată imitase și ea Europa. Vetele, Zițele și Joițicile s-au născut în această tranziție și înlocuindu-le pe obositele Domnițe reiau pe contul lor burghez povestea învățării unei limbi franceze aproximative ș.a.m.d.

* **Constanța Pirotici. Profesor metodist la Liceul „Tudor Vladimirescu”, București.**
Doctorand. Tema de cercetare: *Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea.*

[1] Născut în 1743, pare a fi fost întâi jurnalist. A venit în Moldova nu se prea știe de ce. Revenit în Franța a îmbrățișat cauza Revoluției. Adept al lui Brissot, a fost membru al Convenției, proscris și executat apoi împreună cu girondinii în octombrie 1793. Istoricul francez Aulard pretinde că era un jurnalist ale cărui violente pamfletare se împăcau cu străni compromisuri.

I. L. Carra s-a aflat ca preceptor al copiilor domnitorului Grigore Alexandru Ghica pe la 1776. În anul următor, a publicat un studiu asupra Moldovei intitulat *Histoire de la Moldavie et de la Valachie par Mr. ... qui y a fait un long séjour*. Ulterior a fost reeditat și tradus în românește în 1857 de către Nicolae Orășanu.

[2] Vasile Panopol, *Românce văzute de străini*, București, Editura Cartea Românească, 1943, p. 31.

[3] *Ibidem*, p. 32.

[4] *Ibidem*, p. 36.

[4] *Ibidem*, p. 32.

[5] *Voyage de Milady Craven à Constantinople par la Crimée en 1786*, traducere franceză din 1789.

[6] Cititorul ar putea fi uimit că am introdus în acest loc mărturia unei autoare care nu este străină. Dora d'Istria este româncă prin origine. Am luat însă în considerare că și-a trăit mai toată viața în afara țării, iar cultura și formația ei erau de așa natură încât am putea spune că a devenit unul din primii cetățeni europeni. Mărturia ei poate fi considerată la fel de obiectivă ca cea a unui străin și în unele cazuri mai cuprinzătoare sau mai valoroasă. De aceea ni s-a părut că am fi greșit mai mult ocolind-o decât integrând-o într-un cadru și între niște autori unde se potrivește foarte bine.

Dora d'Istria (1828–1888) s-a născut Elena Ghica. S-a căsătorit în 1849 cu principele Alexandru Kolstoff-Massalski și trăiește câțiva ani în Rusia apoi divorțează. Se va stabili la Florența unde a și murit lăsând o avere apreciabilă primăriei Bucureștilor. Scriitoare de talent și colaboratoare la reviste de prestigiu din Occident, a dovedit erudiție în cele mai diferite domenii ale cunoștințelor omenești. Are studii de istorie și de folclor ale popoarelor balcanice.

În lucrarea *Des femmes par une femme* analizează situația socială a femeii și dezvăluie marile lacune ale legislației în vigoare privind starea juridică a celeilalte jumătăți a omenirii. Drept recunoaștere a meritelor sale științifice și literare a fost aleasă membră a Academiei din Franța, Germania, Italia, Grecia, Austria. Opere mai importante: *Les femmes en Orient*, Zürich, 1859–1860, *La nationalité roumaine d'après les chants populaires*, 1859.

[7] Margareta Miller Verghy, Ecaterina Săndulescu, *Evoluția scrisului feminin în România*, București, Editura Bucovina, 1935, pp. 11–18.

[8] *Ibidem*.

[9] Andrault, conte de Langeron (1763–1831). O viață de om aventuroasă și în același timp interesantă. Făcea parte din nobilimea franceză a vechiului regim și a participat la războiul de independență al coloniilor americane unde a devenit colonel. În timpul Revoluției a emigrat în Rusia unde a servit în marină sub comanda principelui de Nassau-Siegen. Tot în armata rusă a luptat împotriva suedezilor și turcilor. Intră apoi în armata austriacă și ia parte la campaniile acesteia împotriva Franței. În bătălia de la Austerlitz comanda o divizie rusească, iar în 1814 îl găsim la Waterloo unde comandă aripa dreaptă a armatei lui Blücher. Nu se întoarce în Franța în timpul Restaurăției, ci își continuă cariera militară în Rusia participând la războaiele ruso-turce. Intră apoi în administrație fiind guvernator al Kersonului și al Odesei. S-a și căsătorit cu o rusoaică frumoasă și bogată. Moare de holeră în 1831 și este înmormântat în biserica catolică din Odessa. Pe lângă acestea, Langeron a avut și preocupări literare, a scris trei tragedii.

[10] V. Panopol, *op. cit.*, p. 77. Acest fragment ca și altele din *Memoriile* lui Langeron se găsesc și în Neagu Djuvara, *Între Occident și Orient. Țările Române la începutul epocii moderne*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 101-103.

[11] *Ibidem*, p. 78.

[12] *Ibidem*, p. 78 și 79. Același pasaj este citat și de către Nicolae Iorga în *Istoria Românilor prin călătorii*, ediție adăugită, vol. III, București, Editura Casei Școalelor, 1929, p. 39.

[13] Autorul, ca și aristocrațiile est-europene – vrem să precizăm aceasta – aveau ca referențial saloanele Vechiului Regim nu altele. Saloanele Imperiului erau prea recente, încă insuficient rafinate, periodic prea agitate de zăngănitul militar al pintenilor și mai ales erau prea puțin de sânge albastru ca să poată face concurență modelului mai prestigios. De altfel Principatele nici n-au cunoscut decât modelul principal, cel clasic chiar dacă indirect, prin intermediul altor imitatori: ruși, austrieci, polonezi etc.

[14] Comte de Lagarde, *Voyage de Moscou à Vienne, par Kiew, Odessa, Constantinople, Bucarest et Hermanstadt où Lettres adressées à Jules Griffith*, Paris, 1824.

[15] V. Panopol, *op. cit.*, p.111, sau N. Iorga, *Istoria românilor prin călătorii*, vol. III, ed. a II-a adăugită, București, Editura Casei Școalelor, 1929, pp. 67–69.

[16] François Recordon, *Lettres sur la Valachie, dédiées à son Altesse Serenissime Monseigneur Jean Karatza, prince de Valachie*, Paris, 1821.

[17] V. Panopol, *op. cit.*, p. 114.

[18] *Ibidem*, p.115.

[19] *Ibidem*, p.115.

[20] F. G de Laurençon, *Nouvelles observations sur la Valachie*, Paris 1822.

[21] V. Panopol, *op. cit.*, p. 117.

[22] *Ibidem*, p. 116.

[23] Dacă s-ar face o analiză cantitativă asupra textelor pe care le analizăm, ar reieși câteva constante. Prima este aceea că românele sunt femei frumoase. Excepții fac doar doi-trei autori, cât să evite o unanimitate dubioasă. Ceilalți se exprimă într-o diversitate de formule, dar cei mai mulți folosesc chiar termenul propriu, „frumusețe”. Dintre aceștia majoritatea vor să urce lauda chiar mai sus de atât și folosesc superlative sau formulări cu caracter superlativ. În alte situații nu se folosește termenul propriu, ci un altul, spre exemplu „nostime”, în ideea de a coborî spre un grad inferior al însușirii atribuite. Evident aceștia trebuie socotiți în categoria celor care consideră femeile frumoase căci prin formularea lor nu caută decât să redea o varietate sau un grad de inferioritate a atributului principal. Conform principiului de a detașa înțelesul ideatic al textului indiferent de felul în care se exprimă autorul. Spre exemplu – și cazul acesta este cu totul unic – există un autor care spune explicit că femeile nu sunt frumoase. Dar asta nu este totul. Este unic și prin ceea ce urmează, căci imediat după ce le-a negat frumusețea adaugă un „dar” și continuă cu un șir de attribute care-l contrazic: nu sunt frumoase, dar sunt plăcute, au ochii frumoși, au părul frumos, au talia zveltă, pe scurt au atâtea însușiri frumoase încât e clar că autorului îi plac și se contrazice involuntar. De fapt tot ceea ce a vrut el să comunice este că, așa cum le-a văzut el, femeile nu au fețe propriu-zis frumoase, ci emană o frumusețe de ansamblu. Aceasta era ideea, a exprimat-o însă într-o formă contradictorie în încercarea nedibace de a surprinde un anume fel de frumusețe. Evident deci, un astfel de autor trebuie socotit tot în rândul admiratorilor.

O altă trăsătură asupra căreia autorii converg este cochetăria. Avem în vedere aici cochetăria vestimentară, nu pe aceea relațional-erotică. Deși este o trăsătură universal feminină ea este notată apăsător și insistent ceea ce înseamnă că la femeile române era mult mai accentuată și frapantă.

Același lucru despre pasiunea pentru bijuterii. „Giuvaericelele” ocupă un loc privilegiat în ansamblul celorlalte „găteli”. Deși predispoziția pentru abundența de bijuterii în cadrul toaletelor este de origine orientală, se remarcă faptul că ea nu va cădea în desuetudine odată cu alte orientisme. Boieroaicele noastre își vor găsi o notă specifică din a potrivi abundența orientală a bijuteriilor la toaletele pariziene sau vieneze.

[24] *Ibidem*, p. 120.

[25] Și trebuie avut în vedere că Laurençon a stat multă vreme în Țara Românească în calitate de preceptor, deci, e neplăcut, dar știa ce spune. *Ibidem*, p. 116.

[26] *Ibidem*, p. 120.

[27] *Ibidem*, p. 118.

[28] Hurmuzaki, vol. XVI, p. 1054.

[29] V. Panopol, *op. cit.*, p. 34-35.

[30] Profesor de literatură franceză la Paris și primul dintre călătorii francezi din epoca Regulamentelor organice. Autorul încearcă să-și facă o impresie cât mai completă asupra Principatelor. Pentru amănunte legate de întreaga activitate publicistică a acestui prieten al românilor, vezi și Nicolae Isar, *Publiciști francezi și cauza română, 1834–1859*, București, Editura Academiei Române, 1991.

[31] V. Panopol, *op. cit.*, p. 126-127.

[32] N. Iorga, *op. cit.*, p. 186.

[33] N. Iorga, *op. cit.*, vol. III, p. 86.

[34] Este fost agent diplomatic. Publică la Paris în 1835 un *Coup d'oeil sur l'état actuel de la Valachie et la conduite de la Russie relativement à cette province*. Este o lucrare mai puțin importantă pentru subiectul nostru, dar autorul își propune să realizeze și o istorie a Moldovei pe care o cunoscuse în calitate de secretar al domnitorului Mihail Șuțu. A renunțat publicând doar un articol în „Revue du Nord” din 1837.

[35] N. Iorga, *op. cit.*, p. 195.

[36] Fost ministru francez, ajuns mai apoi în exil. Face o călătorie în Europa Centrală trecând și prin Transilvania. Lucrarea *Alpes et Danube, voyages en Suisse, Styrie, Hongrie et Transylvanie*, Paris, 1837.

[37] Scrie o carte importantă *Coup d'oeil sur la Valachie et la Moldavie* apărută în 1839. Autorul s-a aflat în apropierea domnilor Alexandru Ghica și Mihail Sturdza și ne oferă informații valoroase despre elită.

[38] N. Iorga, *op. cit.*, p. 207.

[39] Pentru detalieri despre publicistica lui vezi N. Isar, *op. cit.*

[40] V. Panopol, *op. cit.*, p. 132.

[41] Pentru amănunte asupra acestui interesant personaj v. *Ibidem*, pp. 134–138.

[42] *Ibidem*, p. 138.

[43] *Ibidem*, p. 140.

[44] N. Iorga, *op. cit.*, vol. IV, p. 33.

[45] German de cultură franceză, face o călătorie pe Dunăre, dar ajunge și la București. Scrie *Bukarest und Stambul, Skizzen aus Ungarn, Romanien der Türkei*, în 1861. A scris și o nuvelă *La belle Florica* (v. N. Iorga, *op. cit.*, vol. IV, p. 41).

[46] N. Iorga, *op. cit.*, vol V, p. 57.

[47] Călător german care a cunoscut Bucureștii în timpul războiului Crimeii. A revenit și în vremea lui Cuza față de care are aprecieri negative.

[48] N. Iorga, *op. cit.*, vol. IV, p. 73.

[49] Este un elvețian angajat ca preceptor la un boier botoșenean. Își expune principiile pedagogice și proiectele de reformă într-o broșură publicată la Iași în 1841 cu titlul *Le Philo-dace, aperçu sur l'éducation chez les Roumains, suivi de quelques remarques relatives à la prospérité des Principautés*.

[50] N. Iorga, *op. cit.*, vol. IV, p. 85.

[51] Pentru amănunte v. N. Iorga, *op. cit.*, precum și V. Panopol, *op. cit.*

[52] *Ibidem*, p. 145.

[53] *Ibidem*, p. 146.

[54] Pentru detalii vezi cartea lui Barbu Slușanschi, *Un poète français patriote Moldave: Edouard Grenier, „En Moldavie; 1855–1856”*, Paris, Gamber, 1933.

[55] V. Panopol, *op. cit.*, p. 150.

[56] *Ibidem*, p. 151.

[57] G. Le Clerc, *La Moldo-Valachie, ce qu'elle a été, ce qu'elle est, ce qu'elle pouvait être*, Paris, 1867. Vezi și N. Iorga, *op. cit.*, vol. IV, p. 119.

[58] V. Panopol, *op. cit.*, p. 173.

[59] Virgiliu P. Arbore, *Milcovia văzută de un călător străin în anul 1856*, Focșani, Tipografia „Cartea Putnei”, 1934, p. 8.

[60] V. Panopol, *op. cit.*, p. 174.

Imaginarul despre Femeie în Vechiul Regat între pozitiv și negativ

Amalia VASILESCU*

Scopul acestei lucrări este de a ilustra reprezentările pe care societatea românească de la sfârșitul epocii moderne le construiește despre femeie.

După cum sugerează și titlul, imaginarul secolului XIX despre femeie este unul dualist, oscilând de la a o considera, pe de o parte, fiică a Evei, sursă a tuturor relelor și ispitelor, iar, pe de altă parte, urmașă a Mariei, salvatoare a omenirii, angelică, obiect sacru, de adulat.

Lucrarea noastră este structurată urmând aceeași schemă duală. Astfel că după o introducere care se referă la ceea ce discursul vremii numește “natura” femeii, adică: slăbiciune, supunere, afectivitate, și inferioritate, în general, urmează două părți.

Prima, urmărind ipostaza pozitivă a imaginarii, cu referire la rolurile casnice, prin excelență – de soție, mamă a familiei, gospodină și “Mamă a Națiunii” – pe care societatea le acordă femeii bune.

Ultima parte urmărește pe de o parte principalele ipostaze negative ale imaginii femeii, anume: femeia ușuratică, iubitoare de cochetărie, lux și bârfă, femeia adulteră, femeia fatală și modelul negativ de soție, urmărind în același timp ceea ce societatea vremii consideră a fi defectele femeii.

A. “Natura” femeii

Fiind o perioadă de mari prefaceri pe toate planurile: economico-social, spiritual și intelectual, a doua jumătate a secolului XIX este una a dezbatelor aprinse privind marile probleme ale societății. Și poate cea mai acută chestiune este însăși redefinirea omului în funcție de noua situație. În acest context de o importanță esențială este problema locului și rolului pe care progresul și evoluția îl rezervă femeii în civilizația modernă.

Având la bază ceea ce intelectualii epocii au numit “natura” feminină – ca fiind distinctă de cea masculină – s-a creat un construct mental despre ceea ce este – mai corect spus, ar trebui să fie – modelul de feminitate. În esență îl avem descris în cuvintele lui Jules Michelet din cartea sa *La femme*: femeia trebuie să fie mai ales “soție umilă, supusă și pasionată de a asculta”.^[1]

Modelul stabilit așadar, a urmat un întreg discurs, în cuvinte și imagini, bazându-se pe ideea **naturii femeii** – care ar avea ca atribute: slăbiciune, supunere, inferioritate, afectivitate, etc. –, separând într-un mod clar și exclusiv cele două sexe. În acest sens, Garabet Ibrăileanu face distincția într-un mod foarte categoric, deși explicația lui nu este pe deplin lămuritoare: “**Nimic nu este mai deosebit de bărbat decât femeia**, fiindcă tot ce este în natură e numai altfel decât bărbatul, pe când femeia e contrariul lui.”^[2] Bram Dijkstra, în cartea sa *Les idoles de la perversité* vorbește despre o adevărată campanie culturală a intelectualilor epocii, cum ar fi Michelet, de exemplu, având ca scop susținerea și argumentarea ideii inferiorității femeii.

Este esențial de subliniat în analiza discursului masculin despre femeie, că tonul ales cel mai adesea este unul măgulitor la adresa reprezentantelor sexului opus, dar aceste cuvinte frumoase sunt menite tocmai a ascunde refuzul bărbaților de a le privi pe femei ca egalele lor.

A.1. Slăbiciune și supunere

Slăbiciunea, caracteristica esențială a femeii se traduce în planul rolurilor acordate de societatea masculină femeii, prin supunere. Fiind pasivă, ea s-a obișnuit să cedeze în fața celorlalți, deci “este în natura sa de a se supune cu ușurință, de a-i plăcea să fie dominată”^[3]. Această supunere trebuie să fie principala calitate a femeii, și nu sunt puține manualele de morală care le învață pe fete acest lucru.

În acest sens se construiește un veritabil discurs în care să se celebreze această trăsătură a femeii, ca principală calitate. Astfel **feblețea sau slăbiciunea** este un farmec, care nu poate “trece fără a place bărbatului, tot ca forța care este în om, cel mai nobil element al frumuseții în ochii femeii.”^[4] Mai mult chiar, această calitate este considerată drept criteriu esențial în alegerea masculină, căci, se spune fetelor în cartea sugestiv intitulată *Despre frumusețe*, bărbații vor prefera întotdeauna o femeie “mai slabă decât el de corp și de voință”^[5], căci doar așa femeile se vor simți ocrotite de bărbați.

Și invers, o femeie care demonstrează altceva decât fragilitatea proprie naturii ei, poate fi considerată de prost gust și deci, desconsiderată. “O femeie care lasă vreo dovadă, în public sau privat, de o oarecare ușurătate sau de-o oarecare energie fizică se va vedea taxată de frivolitate spirituală – astfel se arată impropriu pentru salvarea și hrănirea sufletului soțului.” [6]

Ca urmare deci, a acestei viziuni, femeilor cu o sănătate robustă li se asociază conduite periculoase, virile. De exemplu, unei mame a cărei fată are apucături “masculine”, ca săritul gardului, de exemplu, i se spune că aceste maniere înspăimântătoare vor trece cu timpul, conjugat cu purtarea corsetului și invitațiile la recepțiile pentru tinerele fete. Corsetul este deci folosit pentru a stăpâni elanul și energia fetelor, pentru a ajuta la îmblănzirea lor, asemenea șelilor și căpăstrului pentru cai.

Aceeași atitudine se încearcă a se impune și în modul de vorbire al doamnelor și domnișoarelor. În *Cartea bunei cuvinte* se spune: “Doamnele trebuie să întrebuințeze cât se poate mai mult **expresiuni delicate**.” [7] Astfel sunt de evitat expresii de genul “Nu pot să sufăr cutare sau cutare lucru!” [8], căci sunt expresii negative, care ar exprima o voință negativă și în fond capacitatea de alegere a femeii, în neconcordanță cu feblețea și delicatețea naturii feminine.

Tot așa, femeile sunt crescute în ideea că nu pot exista prin ele însele, că bărbatul e “mai cu cap”, și deci, trebuie ascultat. Educația femeii, care în cea mai mare parte a secolului XIX avea un caracter mai mult de agrement, are ca scop “tocmai a face femeia inferioară bărbatului” [9]. Fetele sunt crescute într-o naivitate ingenuă pentru că așa pot cădea mai ușor victime discursului masculin. Și exemplele pot merge de la cea mai necitită fată de mahala care poate fi sedusă cu niște simple versuri plagiare, până la fetele din familiile princiare.

A.2. Femeia – floare

Legat de această caracteristică a femeii, cea mai cunoscută și răspândită reprezentare a feminității în secolul XIX, atât în scris, cât și în grafică, este aceea a **femeii-floare**. Kogălniceanu definește femeia astfel: “Femeia, în lexiconul meu, înseamnă o ființă drăgălașă, frumoasă, făcută din flori”. Tot așa Carmen Sylva ne asigură că “O femeie neîubită e ca o floare pusă în fața vântului de miază noapte” [10]. Și mai ales nu uităm celebrele versuri adulatoare ale lui Rică Venturiano, pe care le dedică cu atâta “adorățiune” Ziței: “Ești un crin plin de candoare,/ Ești o fragedă zambilă,/ Ești o roză parfumată,/ Ești o tânără lălea ...” [11]. Garabet Ibrăileanu o compară pe Adela, eroina Românului cu același nume “cu o floare mare, strălucitoare, mai vie decât toate” [12]. Mai mult, pedantul scriitor și critic literar, care ca formație aparține epocii moderne, deși Românul a apărut abia în anii '30 ai secolului XX, ne și explică sensul metaforei alese: “Comparația, banală de adevărată ce e, între femeie și floare este mai mult decât constatarea unei asemănări exterioare. E intuiția unei identități profund naturale.” Mai mult de atât ce putem spune?

Ioana Pârvulescu subliniază faptul că s-au folosit foarte des, mai ales în literatura timpului, metafore vegetale care corespund celor trei vârste literare ale femeii, și anume: “îmbobocirea (înmugurirea), înflorirea și ofilirea, derivate dintr-una din imaginile literare cele mai rezistente, aceea a femeii-floare, cu variantele “o femeie între flori”, și “o floare între femei” [13].

Principală trăsătură care pare să apropie femeia de floare este frumusețea, definitorie de altfel, căci femeia este “sexul slab”, dar și “sexul frumos”. Astfel că frumusețea fizică ideală trebuie să aducă a floare: tenul perfect este un “ten de crin și de roze”^[14]. Dar comparația nu se limitează doar la frumusețea fizică; și atunci când se vorbește despre calitățile morale pe care trebuie să le aibă o femeie este invocat tot paralelismul femeie – floare: “modestia nu-i va da oare – femeii – o mai mare lumină și atunci nu se va asemana ea mai ușor cu acele flori care-și păstrează mai bine la umbră frumusețea lor...”^[15]

Această identificare între femeie și floare, care la prima vedere poate fi considerată foarte măgulitoare pentru reprezentantele sexului feminin, implică, pe lângă frumusețea, ca principală trăsătură a florii, și alte atribute legate de existența vegetală a acesteia: fragilitatea, efemeritatea, starea vegetală în general: “Femeia e o floare, și ca și floarea, durează o singură zi.”^[16]

A.3. “Inferioritatea” femeii

Investirea femeii cu rolul de supusă se datorează slăbiciunii despre care am vorbit mai sus, și mai ales ideii generale despre inferioritatea femeii față de bărbat. Și această mentalitate se regăsește inclusiv în mediul aristocratic, unde femeia este respectată, și de un înalt nivel intelectual. Despre această situație ne vorbește Elena Văcărescu, cu referire la prejudecata tatălui ei, prejudecată care trecea dincolo de dragostea și grija lui pentru familia sa: “Foarte duios, dar convins de ideea inferiorității femeii în orice domeniu.”^[17]

Aceasta nu este nici pe departe o părere personală și izolată, ci este doar o exemplificare a construcției mentale a epocii, construcție care în a doua jumătate a secolului XIX este susținută de o campanie intelectuală a oamenilor de știință pentru a demonstra prin toate mijloacele posibile inferioritatea femeii, pe toate planurile. Astfel, își dau concursul intelectuali din toate domeniile: istorie, anatomie, fiziologie, antropologie, biologie evoluționistă, sociologie, psihologie. Această demonstrație nu are un caracter restrâns sau intim, ci este cât se poate de publică. Noi am găsit-o în articolul dedicat femeii în Marea Enciclopedie Franceză din anul 1893, fapt ce demonstrează că discuția era cunoscută și elitei românești -francofile prin excelență- a epocii.^[18]

Întreaga teorie privind inferioritatea femeii începe cu o legendă, conform căreia, în timpuri imemorabile, femeia avea alt companion, mai asemănător ei, dar acesta a fost treptat eliminat de o rasă mai viguroasă, adică omul actual.^[19] Așa se explică diferențele biologice dintre bărbat și femeie, dar și cele din punct de vedere al inteligenței, emotivității și voinței.

Și de-a lungul evoluției ce a urmat, a fost normal ca femeia să rămână în urma bărbatului, “așa cum “popoarele primitive” au rămas în urma europenilor.”^[20] Aceeași Enciclopedie ne oferă date, amănunțite prin caracterul lor amănunțit și sistematic în a demonstra inferioritatea sexului feminin: din punct de vedere anatomic femeia este mai puțin bine organizată, mai puțin rezistentă și viguroasă. Inferioritatea ei anatomică este incontestabilă, ea apare în toate aparatele, țesuturile și funcțiile, este reflectată de înălțime, greutate, schelet, sistem muscular. Până și talpa demonstrează caracterul de inferioritate al femeii, căci ea este mai plată decât a bărbaților. (sic!) Dar de cea mai intensă preocupare s-a bucurat capul femeii, care este în mod evident mai mic; și în timp ce craniul bărbatului crește sensibil de-a lungul evoluției, al femeii rămâne la fel! Astfel că doar “bărbatul beneficiază de avantajele civilizației,

iar femeia se perfecționează mai puțin, craniul ei nu este cu mult mai mare decât al suratelor sale din preistorie.”[21]

Aceste diferențieri, considerate ca naturale și cu atenție analizate de bărbații epocii au ca principal rol să justifice diferențele sociale, care ar apărea ca o rezultată a celor fizice și psihice. Astfel că în această configurație a funcțiilor celor două sexe, femeia este sortită reproducerii și nu producerii, care este menirea bărbatului.[22] Așadar, cele două sfere și “deținătorii” lor sunt clar și distinct delimitate, femeia rămânând casnică prin “natură”.

E interesant de remarcat că de aceleași științe se vor folosi și feministele pentru a demonstra, de data asta, lipsa de valabilitate a demonstrațiilor despre determinismul anatomic, fiziologic și psihic al naturii femeii. Și într-adevăr la începutul secolului XX oamenii de știință vor infirma și ei relevanța și veridicitatea acelor “măsurători”. “Nimic în anatomie nu arată că femeile ar fi inferioare în privința facultăților intelectuale.” [23] Căci tot niște calcule au demonstrat că creierul femeii este mai mic, dar în raport cu corpul, este mai mare decât al bărbatului și că trebuie, deci ținut seama de greutatea relativă, raportată la greutatea totală a corpului, și nu la cea absolută a creierilor. Feministele țin în plus să aducă aminte că dacă greutatea contează, atunci balena și elefantul au creierul mai greu și mai mare decât al bărbatului!

Și în plus e stabilit că femeile pricep totuși bine orice lucru, deși “convin că-l judecă mai superficial”, dar aceasta “din cauza creșterii ce li se dă.”[24] Creștere care, dezvoltând doar “calitățile” artistice ale fetelor, cultul pentru frumos și pentru lux, aveau ca finalitate să inoculeze “în spiritul ei un singur scop, de a place și de a se supune.”[25] Iar faptul că trecutul istoric al femeii la acea dată nu dovedește o inteligență egală cu a bărbatului, are drept cauză tocmai lipsa unei educații adecvate. Și doar atunci “când deosebire în educația sexelor nu va mai exista, nu va mai fi nici între inteligență”[26]. Dar va exista acolo unde a lăsat-o natura, genetica în termenii științifici de astăzi, și aceasta indiferent de sex.

Într-adevăr, părerea generală a epocii este că, în timp ce bărbații au mai mult geniu și rațiune, femeile au “mai multă simțibilitate, iscusință și pătrundere. Ele au prea multă imaginațiune și simțământ pentru a avea totodată și o logică puternică.”[27] Ideea de bază este că rațiunea nu poate fi niciodată o facultate, cu atât mai puțin dominantă, a spiritului femeiesc, căci epitetul vulgar pentru femeie este în epocă – și nu numai, din păcate - “Poale lungi și minte scurtă”[28].

Că lucrurile nu stau așa, au demonstrat deja la acea vreme cu propriul lor exemplu, numeroase femei, care au trecut cu bine examene create pentru inteligența rațională pe care doar bărbatul o posedă, și au ajuns doctor în medicină, doctor în drept, ș.a.m.d. Menționăm aici doar pe Christina Cutzarida, doctor în medicină la Paris, în anii 1880 și pe Sarmiza Bilcescu, prima femeie doctor în drept la Sorbona, în calitate de deschizătoare de drumuri.

B. Ipostaza pozitivă a imaginarului

Imaginea pozitivă a femeii se referă aproape exclusiv la rolurile sale casnice, și doar îndeplinindu-și aceste roluri o femeie se poate considera întreagă, împlinită.

Paradoxul imaginarului despre femeie în a doua jumătate a secolului XIX constă în faptul că în ciuda construcției mentale care vede femeia ca pe o ființă slabă, cu capacități reduse fizice și intelectuale, responsabilitățile ce se pun pe umerii aceleiași femei sunt cât se poate de mari.

Astfel, “ calea” femeii nu este calea liniștii și a plăcerii, cum ar putea fi dedus din ceea ce am văzut mai sus, ci este “ calea datoriei” [29] . Și această datorie este una multiplă: față de familie – părinți, soț, copii –, față de rude în general, și apoi este datoria față de familia mai mare, care este societatea, Națiunea Română.

După cum aflăm chiar din discursul unei reprezentante a sexului frumos cuvântul “femeie”, “un cuvânt mistic, dulce, cuprinde tot ce are omul mai sacru, mai drag pe pământ: mamă, soție și fiică.” [30]

Este evident din definiția de mai sus că spațiul căruia îi este dedicată și destinată femeia este aproape exclusiv cel domestic. Legat de rolul redus al femeii în spațiul căminului, se dezvoltă – să ținem minte frumusețea și amabilitatea discursului despre femeie – o adevărată “metaforă a femeii ca *preoteasă domestică a familiei burgheze*” [31] . Exprimările privind această metaforă sunt numeroase: femeia este “îngerul casei”, “Doamna casei, Providența familiei” [32] “ regina căminului” [33] , căreia i se oferă o domnie casnică, domestică, pe care s-o exercite prin virtuțile sale.

De ce această reducere a femeii la spațiul domestic? Explicația este, se pare, una ce ține de natura femeii, de vocația ei, căci doar în limitarea cadrului familial își poate găsi fericirea, “acolo numai ea poate fi mai presus de orice concurență” [34] . Argumentele aduse țin de organizarea fizică a femeii și de atavism care ar limita femeia să fie doar soție și mamă, și în funcție de situația concretă din fiecare cămin, gospodină. Această misiune, care nu poate fi decât cea mai nobilă pentru femeie, constă în a perfecționa viața privată, dar în marginile impuse pe de o parte de natura despre care am vorbit mai sus, iar pe de altă parte de societate. Mai precis, femeia trebuie să fie: “conducătoare a casei, educatoare a copiilor și colaboratoare a bărbatului” [35] . Doar îndeplinind aceste trei “condițiuni” ale vieții ei femeia va putea exercita o influență determinantă și de mare importanță, deși puțin vizibilă, asupra bărbatului și asupra societății în general.

Idealul feminin este exprimat în multe discursuri și conferințe ținute în perioada de care ne ocupăm. Și se referă în special la misiunea femeii în spațiul intim al căminului. Astfel scopul educației feminine este de a da societății românești “Femei instruite, Demne soții, Bune gospodine și bune mame de familie!” [36] Același ideal este sesizabil și în ziarul Românul într-un articol despre conferința unui domn Mironescu, “*Educațiunea actuală a femeii române*” : “ misiunea femeii este întreită: să fie soție, mamă și menajeră-gospodină; primele două se impun de natură, iar a treia este impusă de condițiile socio-economice” [37] .

B.1. Soție și gospodină

Rolul de soție este subliniat în mod special, femeia fiind considerată direct responsabilă de fericirea soțului ei, fericire pe care acesta din urmă nu o poate regăsi decât în confortul oferit de căminul îngrijit și pregătit de soție anume pentru el, pentru liniștea lui, departe de frământările lumii exterioare. Doar rămânând în cămin, adică departe de răutățile și mizeria lumii-junglă capitaliste o soție poate proteja sufletul soțului de la ruină, asigurând odihnă și regenerare spirituală “războinicului” plecat să lupte pentru siguranța căminului. Iar intensitatea purității și devoțiunii femeii fac ca ea să reprezinte junețea sufletului lui, amenințat de murdăriile lumii materialiste. Cum se explică această misiune? Prin faptul că ocupațiunile femeii, față de cele ale bărbatului, “fiind mai dulci, mai uniforme, ea este mai aplicată spre a-și păstra seninul sufletului său și astfel poate să consoleze pe bărbatul său și să-i îndulcească amărăciunile vieții sale.” [38]

Astfel destinul bărbatului este strict dependent de existența femeii, mai întâi în calitate de mamă, și apoi ca soție: când e mic băiat el trebuie crescut, și apoi când e mare femeia, în calitate de soție, trebuie “să-i povățuiască și să-i mângâie în necazuri, să-i înlesnească și îndulcească existența: aceasta este datoria femeii în toate timpurile.”[39]

Ideea ar fi că bărbatul celei de-a doua jumătăți a secolului XIX își dorește mai presus de toate o femeie care să fie o îngrijitoare a sufletului lui și chiar una care să se dedice totalmente, trup și suflet, acestei sarcini, o femeie care să devină o simplă prelungire a lui, care să se lase complet absorbită de el.[40]

Această viziune o deducem destul de clar din prezentarea Sabinei Cantacuzino asupra împrejurărilor în care se căsătorește tatăl său, omul politic Ion Brătianu; astfel sunt subliniate condițiile ce se impun soției unui bărbat al cărui țel suprem este țara: soției i se cere sacrificarea necondiționată pe altarul gloriei soțului și a țării: “Onorabilitatea Capelenilor, simțămintele nobile oglindite în testamentul lui Luca Pleșoianu erau premisele indispensabile, restul veni prin farmecul fetei și răspunsul ei hotărât la condițiunile ce i-a pus tata de **a duce o viață de jertfă** când interesele țării o vor cere, de a trăi la țară, **de a renunța la lume**, de a se aștepta să-și vadă bărbatul la închisoare, în exil, **de a sacrifica** la nevoie starea, în fine, de a deveni soția unui om al cărui țel în viață era țara.”[41]

Deci una din calitățile indispensabile femeii este iubirea necondiționată și devotamentul pentru bărbatul ei, după cum subliniază Sabina Cantacuzino cu referire la două femei model: Pia Brătianu și Maria Rosetti.

Nu aceleași lucruri frumoase le spune despre o altă doamnă, Zoe Strudza, soția liderului liberal, D. A. Sturdza, “care îl servi și deservi pe rând”[42] pe soțul său în postul de ministru al afacerilor străine.” Îl servi, căci era foarte strălucită în lume, semăna cu mamă-sa mare, doamna Mavros, dar era și ajutată de o cultură literară bogată, izvorâtă din cunoașterea perfectă a limbilor franceză, germană, engleză, italiană.”[43]

Dar în ciuda unei flexibilități sociale unanim recunoscută: “ca stăpâna de casă, în lume era perfectă” , Sabina Cantacuzino critică dorința de amestec a doamnei Sturdza în politică, mai ales că “pentru domnul Sturdza, însă, în viața de toate zilele, nu era nici un sprijin, nici o tovarășă. Nu se ocupa de nimic în casă, nu-i ajuta cu nimic; avusese o influență rea în creșterea copilului pe care tatăl fu obligat să-l trimită în Germania de la vârsta de 12 ani...”[44] Această critică este adusă tocmai femeii care nu se apropie de idealul de soție supusă și devotată soțului și căminului. Zoe Sturdza era cel mai probabil o femeie interesată mai mult de propria cultivare intelectuală, implicată atât în dispute literare, dar și politice, și care nu și-a făcut un ideal în viață din a fi soția și gospodina perfectă, conformă idealului epocii.

O exprimare clară, în formulă aproape, a acestui model o găsim în cartea reginei Maria, care spune cu referire la doamna P. P. Carp, “o doamnă de o simplitate severă” că înfățișează “**tipul vechi al bunei gospodine**, însă de o vastă cultură și foarte citită, cum erau toate fiicele Mariei Cantacuzino”[45] .

Este interesant de remarcat în acest caz faptul că doamna Carp și doamna Sturdza sunt surori, amândouă fetele Mariei Cantacuzino, supranumită în epocă “soacra partidelor politice”, tocmai datorită căsătoriilor acestor două fiice. Și totuși una este criticată pentru lipsa calităților de soție, pe când cealaltă este lăudată ca fiind întruchiparea perfectă a idealului de soție-gospodină. Și nici epoca, nici educația sau mediul nu pot fi învinuite de această diferență, căci ambele au trăit în aceeași epocă și s-au bucurat de aceeași educație, strălucită, după cum remarcă și Regina Maria. Dar de vină este într-adevăr ceva, și anume personalitățile diferite pe care cele două surori le au, fapt ce ne demonstrează că nu toate femeile sunt născute

doar pentru a fi mame și soții, că aceste roluri nu sunt singurele vocații feminine. Acest dublu exemplu mai demonstrează și faptul că mentalul epocii despre natura și rolul femeii nu poate fi implantat în totalitate, și că există exemple de eșuare a acestui model.

Buna soție are, pe lângă latura de susținătoare sufletească a soțului, și o latură pragmatică, aceea de bună gospodină, bună conducătoare a căminului. Acest rol este pus pe picior de egalitate cu celelalte, “căci femeia care nu e bună gospodină, nu va putea niciodată fi nici bună soție, nici bună mamă.” [46] Același discurs de la sfârșitul secolului XIX pune un accent real pe această latură fapt ce ține probabil de pătrunderea moralei liberale despre societate, familie și muncă. Societatea nu mai are nevoie de femei simple decoruri, ci le acordă roluri active și chiar pragmatice, dar, cum am subliniat mai sus, în limita spațiului domestic. Astfel fetele trebuie să învețe încă de pe băncile școlii, conform idealului educațional pe care l-am descris deja, să aprecieze munca și activitatea în general, valoarea banului și a timpului. Ideea este foarte bine surprinsă în niște versuri răspândite probabil în epocă:

“ Femeia econoamă, comoara casei,
Femeia risipitoare, pacostea casei.”[47]

Principiul economic modern al eficienței trebuie aplicat de femei în gospodăriile lor, căci “în menaj ea are rolul unui ministru de finanțe”[48] . Și principiul responsabilității “ministeriale” este astfel aplicat și în cazul restrâns al căminului unde femeia poate prin priceperea sau neștiința sa, să aducă prosperitatea sau ruina familiei.[49] Nici mai mult, nici mai puțin! Deci iată că din nou fericirea proprie și a tuturor membrilor familiei cade tot pe umerii femeii.

În mare parte acest mesaj este creat pentru fetele și femeile aparținând mediului burghez mic și mijlociu, dar același lucru se întâmplă și în multe din casele boierești, după cum am putut observa din analiza lucrărilor cu caracter memorialistic: boieroaice care se implică activ în organizarea gospodăriilor. În acest sens știm, de exemplu, despre Pia Brătianu că se ocupa cu inspecția găinăriei și a grădinii, iar fiica sa, Sabina Cantacuzino o laudă pentru faptul că a reușit să fie o minunată gospodină, chiar cu niște fonduri mai reduse: “cu veniturile lor restrânse, numai chibziunța ei făcea traiul așa de bun. Învăța bucătăria pe orice țăran și nicăieri nu se mânca așa de bine. Poamele și vinul erau domeniul tatei, lăptăria, al mamei.”[50]

Astfel, din exemplele ilustrate mai sus putem concluziona că modelul construit de societatea modernă românească despre acest rol al femeii este în mare parte asimilat, deși există și excepții sau măcar exemple criticabile, femei pentru care a fi soție și gospodină nu înseamnă împlinirea totală și singură.

B.2. Mamă a familiei

Dar probabil că înainte de toate, prima datorie a unei soții este să-i asigure soțului supraviețuirea și forța familiei, dându-i naștere cât mai multor copii, de preferință băieți, care să ducă mai departe numele familiei; să asigure, de fapt bărbatului, nemurirea. Importanța acestei datorii este triplă pe umerii unei Prințese, care este astfel răspunzătoare și pentru supraviețuirea unei dinastii și națiunii. Astfel Princesa moștenitoare a României, abia după douăzeci de ani de căsnicie își putea permite să-și spună: “Aveam șase copii, și simțeam că această parte esențială a datoriei mele era de-acum sfârșită. În această privință nu înșelasem așteptările României; familia regală era întemeiată din belșug, avea trei fii și trei fiice. Acum mă aștepta o muncă nouă.” [51]

Însăși frumusețea femeii, atribut principal al feminității este, conform construcției mentale a vremii, legată de “întrunirea calităților care o fac mai aptă a deveni mamă.” [52] Doar maternitatea îi asigură femeii eternitatea înfrângând efemeritatea destinului femeii, despre care am văzut că altfel se poate stinge asemenea unei flori.

Astfel femeia, după ce inițial a renunțat la propria persoană pentru a se dedica soțului, în următoarea fază, cu atât mai mult nu mai poate să aparțină exclusiv gusturilor sale personale. Ci trebuie să se ocupe cu buna creștere a copiilor. Asta mai ales pentru că devotamentul mamei pentru copiii săi este dat de natură, reprezentând deci o datorie implicită, dar care presupune o desfătare nespusă: “Ce spectacol poate fi mai încântător decât acela al unei femei frumoase în mijlocul micilor săi copii!”[53]

Importanța mamei este deseori subliniată și se referă în special la asigurarea bunei educații pentru copii, contribuind astfel atât la bunul renume, gloria familiei, cât și la bunul mers al societății. “Mama pune prima pietricică la temelia de viitor a copilului său” [54] căci ea, prin calitățile pe care le are, blândețe, stăruință, tact, contribuie în mod esențial la formarea caracterului, “inimei și spiritului” copiilor săi.

Și astfel sursa muțumirii femeii va fi reprezentată de copiii ei, căci aprecierea societății față de copiii bine crescuți, cultivați reprezintă de fapt aprecierea față de mama care a educat acei copii. Meritul acevărat al mamei este de a pregăti niște tineri de o cultură aleasă și cu maniere elegante. Căci în fond, educația copiilor reprezintă “ocupațiunea cea mai plăcută și adevărata glorie”[55] a femeii.

B.3. Mamă a Națiunii

Mergând mai departe aflăm că o bună educație pentru fete este utilă pentru națiune în general, căci misiunea femeii se raportează și la acea familie lărgită care este națiunea. “Fericită este națiunea unde fiecare mamă este o școală completă!” [56] O femeie educată devine un factor puternic al propășirii culturale. Astfel, femeia contribuie la binele țării sale. Mai mult chiar, rolul său este esențial, căci prin ceea ce înseamnă ea, femeia poate “ține în mâinele sale destinul unui popor”[57] , căci dacă mama nu e pregătită pentru misiunea ei, familia se distruge cu ușurință și atunci virtuțile care țin tocmai de esența unui popor vor dispărea. De aceea prin educație femeia trebuie ridicată din ignoranță, căci ea reprezintă “leagănul viitorului unei națiuni”[58] . De aceea prin educație trebuie să se ajungă ca mamele să fie adevăratele institutoare ale neamului și inspiratoarele lui.

Se poate citi din metaforele de mai sus că în construcția identitară românească din a doua jumătate a secolului XIX un rol important l-a deținut femeia, în special în calitatea sa de mamă de familie și de mamă a Națiunii. Această ultimă ipostază se referă pe de o parte la simțămintele patriotice ale femeii, pe care trebuie să le manifeste în anumite situații – în caz de război de exemplu; în acest sens începe să fie folosit tot mai des termenul de “româncă”. Se construiesc și exemple grăitoare în acest sens: Nicolae Iorga ne-o prezintă astfel pe marea artistă Agatha Bârsescu, care a fost o “româncă rămasă româncă”[59] , adică care și-a păstrat simțămintele față de țara sa, unde s-a întors chiar și după nenumărate succese în străinătate. Dar mai ales metafora se referă la datoria principală a româncei, și anume de a da Patriei fii de nădejde și de a-i crește în spiritul național, adică gata oricând să-și sacrifice viața pentru patria și neamul lor, cărora să le scânteieze mintea și ochii când va fi vorba de românism și de prosperitatea națiunii române.

Metafora își are originile în epoca Romântică, în avântul național și revoluționar al acelei epoci. Imaginarul Romântic este cel care face inițial din femeie depozitara marilor valori morale și spirituale naționale, iar această imagine a femeii ca Mamă a Națiunii se menține și dezvoltă pe toată durata epocii moderne. Repezentative în acest sens sunt și picturile alegorice în care Națiunea este întotdeauna întruchipată de figura unei femei. Și revenim astfel la Maria Rosetti, cea care dă viață celei mai cunoscute "României", și anume România Revoluționară a lui Constantin Daniel Rosenthal, pictorul revoluționar. Și alegerea ține de o altă caracteristică a artei Romântice, și anume cultul individului și mai ales al personalităților excepționale, iar Maria Rosetti este simbolul curajului și a luptei revoluționare.[60] Căci adevărata noblete era văzută în acea epocă doar în femeia mamă, care prin virtuțile ei participa la corectarea relelor societății. Chiar cuvintele lui Rosenthal sunt grăitoare în acest sens: "Nu pot să creez decât figuri de femei, mame care să ne corijeze corupția, figuri eroice, nobile și blânde în același timp." [61]

Aceeași viziune este preluată și dezvoltată și la sfârșitul secolului, când se vorbește despre "chemarea femeii în concertul omenirii", despre necesitatea ca femeia să ia parte la activitatea publică "moralizând, curățând și educând" [62]. Astfel lucrează femeia la propășirea binelui.

Concluzionăm cu ceea ce subliniază Bram Dijkstra în cartea sa, și anume că toate activitățile de mai sus, legate de datoriile femeii, se desfășoară în limitele spațiului domestic. Cedând pulsionile sale active tovarășului său de viață, femeia îi furnizează un surplus de putere care îi permite să triumfe în regatul suprem al forței. Femeia, fiind la originea puterii spirituale, trebuie deci să se abțină de la activitățile practice ale sexului tare, căci egalitatea între sexe nu e dată de natură. Dimpotrivă, ținând cont de caracterul esențialmente casnic al vieții feminine, femeile trebuie să conducă ușor și discret educația morală a umanității și aceasta în retragerea sfântă a căminului lor. Astfel vor salva sufletul bărbatului și al întregii umanități.

După cum am văzut din unele citate (Zoe E. Economu, Smara, Neli Cornea), viziunea masculină despre rolurile femeii, limitate la spațiul domestic, este preluată și de reprezentantele mișcării de femei. Militând aproape exclusiv pentru ridicarea prin educație a femeii din starea de ignoranță în care se află, femeile țin însă să sublinieze că educația nu va îndepărta femeia de la misiunea ei dată, ci, dimpotrivă, o va apropia, căci o femeie educată va fi o soție, mamă și gospodină superioare.

Marele semn de întrebare este în ce măsură această argumentare ar putea fi și o strategie bine gândită a mișcării feminine, pentru a se face mai ușor acceptată de către societatea masculină prin excelență.

C. Ipostaza negativă a imaginarului despre femeie

"Pe tot parcursul secolului XIX răul apare ca specific sexului feminin." [63] Fiica a Evei, femeia riscă în orice moment să se prăbușească în prăpastia păcatului. Femeia este, prin natura ei, mult mai mult susceptibilă decât bărbatul să cedeze oricând în fața ispitelor numeroase. De aceea fetele, de mici, trebuie educate în așa fel încât să se depărteze, sau să fie îndepărtate cât mai mult de posibilele ispite. De aceea, vocabularul educativ pentru fete conține foarte multe expresii de genul: "fetițele nu e bine/ nu e frumos, să facă asta", "nu se cuvine ca fetițele să facă asta", etc.

În *Povestea vieții mele* Regina Maria relatează un episod în care ea, ca fetiță, a fost pedepsită pentru că, în timp ce trebuia să stea să-și facă lecțiile, și-a permis să ia o pauză pentru a se duce la dulapul cu rechizite și a simți mirosul foarte plăcut al

unei substanțe de lipit. Și tot ea explică cărui motiv se datorează măsurile restrictive: “Fetițelor nu trebuie să le fie prea dragi miresmele plăcute, căci se ascunde în această slăbiciune sămânța pierzaniei.” [64]

O poezioară a epocii, foarte comică, de altfel, arată că femeia este o creație a răului, că e născută din Aghiută, unul dintre draci și o definește după cum urmează:

“ Mai deșteapă decât zece, ea-l, o știți de mii de ani,

Mult mai mult interesată decât chiar și doi jidani,

Șiretenia de vulpe e ceva ne-întrecut,

Și alătura de dânsa și un grec rămâne mut.”[65]

Aceste versuri ilustrează foarte bine o parte din imaginarul negativ al secolului XIX despre femeie, reliefând anumite “trăsături” specific feminine, cum ar fi: deșteaptă, în sensul de descurcăreață, întotdeauna condusă doar de interes, șireată și de neoprit atunci când se apucă de vorbit. Iar comparațiile cu evreii și grecii – alte categorii, de astă dată etnice, pe seama cărora se puneau în epocă anumite prejudecăți – nu fac decât să accentueze aceste defecte ale feminității.

Astfel, în epocă se consideră că unul din marile rele ale societății este reprezentat de “femeile pline de deșertăciune, ușoare, leneșe, fără nici o ocupație, ignorante, cheltuitoare, iubitoare de plăceri și petreceri, incapabile de orice studiu, atenție și judecată.”[66]

Femeia, fiind, prin definiție, “ochi alunecoși, inimă zburdalnică”[67] , este susceptibilă de a cădea pradă la numeroase ispite. Cum ar fi amorul, pedanteria, trandavia și egoismul .

Dar vom vedea mai pe larg aceste trăsături negative cu care e “încondeiată” femeia în epoca noastră modernă în cele ce urmează, căci vom lua pe rând diferite ipostaze negative în care discursul și literatura epocii surprind femeia.

C.1. Femeia adulteră

Este vorba de o imagine destul de prezentă în mentalul epocii pe care o avem în vedere. O imagine destul de puternic conotată negativ, căci implică faptul că soția, printr-o legătură extraconjugală atentează la siguranța căminului conjugal, aducând un outsider în interiorul acestuia.

Adulterul pare să fie un subiect foarte la modă în epocă. Acest fapt este demonstrat și de deseale menționări din ziarle analizate, căci producând scandaluri devin subiecte de senzație pentru presă; la fel și literatura reflectă acest “obicei” al timpului. În comediile lui Caragiale – de exemplu –, *O scrisoare pierdută*, *O noapte furtunoasă* și *D’ ale canavalului*, sursa noastră literară, adulterul constituie însăși intriga pieselor.

Astfel, la rubrica *Gura lumei* din ziarul *Universul* sunt deseori relatate cazuri de dueluri, altercații, bătăi, crime, sinucideri cauzate de dezvăluirea adulterului sau de pasiune: cazul unei femei ce încearcă să-și otrăvească amantul de frica faptului că ar putea-o înșela.

De asemenea, Constantin Bacalbașa în a sa celebră carte *Bucureștii de altă dată*, spune că erau destule procese de adulter în Bucureștii anilor 1870-1880 în care soțul, mai în vârstă, de regulă, acuză soția tânără.

Una din multiplele posibile cauze ale acestui fenomen ar fi toleranța morală de care dă dovadă societatea românească a timpului, societate care găsește în permanență scuze pentru a ierta vinovatul; o societate cam îngăduitoare a cărei ușurință de a ierta este considerată a fi moștenită “din obiceiurile prea milostive ale boierilor de altă dată”[68]. Tot de aceeași părere este și Emanoil Hagi – Mosco când vorbește despre “ușurința cu care se priveau acele legături extraconjugale, deseori manifestate fără perdea.”[69]

Dar totuși, lucrurile trebuie nuanțate, căci nu se poate spune că frica de oprobiul public nu exista. Exemplul cel mai reprezentativ, căci e cel mai cunoscut, în acest sens, este cel prezentat de Caragiale în *O scrisoare pierdută*. Astfel, dacă pentru femeile de mahala scandalul public nu este o tragedie, pentru o femeie din înalta societate, cum e Zoe, a suporta oprobiul opiniei publice echivalează cu sfârșitul. De aceea întreaga acțiune a piesei gravitează în jurul scrisorii ce reprezintă salvarea onoarei ei. Căci există în epocă o mare “teamă”, și anume rușinea, în cazul nostru, dezvăluirea legăturii Joițicăi cu “amicul” soțului, Tipătescu. De această rușine se teme Joițica, căci reprezintă pentru ea moartea, “pierderea”, decăderea din înaltul ei statut social. Pentru a și-l păstra ea e în stare de orice; își pune la bătaie toate forțele și influența pentru a evita publicarea scrisorii incriminatoare.

Deci, societatea românească de atunci blama relațiile amoroase neoficializate ale femeilor și mai ales adulterul. Disimetria ce se constată în condamnarea aproape exclusivă a adulterului feminin, ar putea fi argumnetată la nivelul perioadei pe de o parte prin faptul că femeia, ființă inferioară, nu poate avea drept de control asupra conduitei masculului, pe care ea trebuie să-l considere fidel; pe de altă parte numai în cazul adulterului feminin există riscul ca bunurile familiei să cadă pe mâna unor copii străini.[70]

Așa se și poate explica predominanța acestei imagini în vremea respectivă, datorită acestui risc pe care îl simte societatea burgheză, printre ale cărei valori de bază este familia.

Și dincolo de piesele lui Caragiale, literatura timpului abundă de personaje feminine adulterine. Este cazul micilor Române de consum, moralizatoare.

Panais Macri ne prezintă un tip de femei adultere, pe care el le numește “**femei depravate**” în marele său succes de public *Depravația pentru pâine și depravația pentru aur*. Prin “depravația pentru aur”, autorul înțelege acele femei de condiție bună sau foarte bună, care practică adulterul pentru diferite plăceri.

El explică că aici e vorba de capriciu, de nevoia de lux și de mondenități care fac pe doamnele din protipendadă “să-și înșele bărbații, să păteze patul conjugal, să se dedea la tot felul de orgii, la cel mai mare desfrâu.”[71]. Ajungem astfel la o altă trăsătură a femeii demonice, și anume faptul că este condusă de **capriciu**, pentru care își înșeală sfânta datorie de soție.

În memorialistica vremii am găsit și exemple concrete din rândul protipendadei românești:

Simka Lahovary, o “dame de monde” perfectă care “are reputația de a fi o femeie foarte cu duh și cât se poate de amuzantă, după cum nici nu este acuzată de a fi ușă de biserică” [72] ne relatează eufemistic și cu simțul umorului Topchi, un furnizor de materiale militare suedez, călător prin România în a doua jumătate a secolului XIX. Despre aceeași mare doamnă a Partidului Conservator vorbește și Sabina Cantacuzino în memoriile sale, criticând lipsa de pudoare și îndrăzneala de care a dat dovadă atunci când, amantul ei, Wiliamof, secretar al diplomației ruse, era pe moarte de diferie “veni să-l îngrijească cu un curaj cam sfidător; el scăpase, dar copilul acelei doamne se îmbolnăvi de diferie și muri.”[73]

Zoe Mareș Porumbaru , despre care tot călătorul suedez spune: “Iată încă o călăreață faimoasă, doamna Maresch, foarte frumoasă femeie, văduvă foarte consolabilă și care, de altfel, nu duce lipsă de consolatori.”[74]

După cum am văzut și din relatările lui Topchi, în mare parte străinii au o imagine negativă despre moralitatea femeilor din România. Chiar Titu Maiorescu, în adolescența sa vieneză, preluase această reprezentare. Vorbind despre Elena Calenderoglu, o fată de 17 ani, tânărul o caracterizează drept “ușoară, ca cele din țară, dar cu o inimă foarte bună.”[75] De altfel, să nu uităm, că probabil, având aceeași prejudecată, Titu Maiorescu se căsătorește pentru prima dată cu o nemțoaică, nu româncă.

Împotriva acestei reprezentări exclusiv negative a femeii române se pun Sabina Cantacuzino și Elena Văcărescu în scrierile lor cu caracter memorialistic. Sabina Cantacuzino relatează o conversație auzită într-un tren francez în care se spune “că româncele vorbeau franțuzește..., se înbrăcau *toate* la Doucet și la Paquin, dansau toată noaptea în baluri, dormeau toată ziua în casele lor unde nimeni nu pătrundea... Adesea mătușă-mea (soția guvernatorului francez) vedea în salonașul ei 7–8 prințese, dar nici o femeie cinstită” [76] . Iar Elena Văcărescu se revoltă la ceea ce a auzit în Germania cu ocazia vizitei, împreună cu Regina Elisabeta, la Wied: “România! Halal! O biată țărișoară fără importanță, plină de femei ultra ușoare și de bărbați care nu făceau două parale, țară putredă și fără pic de moralitate” [77]

Și revolta lor este justificată, pentru că româncele nu erau singurele femei ușoare din Europa și, după cum am exemplificat în capitolele precedente, au existat și destule femei virtuozice în România.

În concluzie este preferabil să nu supra estimăm amploarea conduitelor adulterine. Imaginea femeii virtuozice rămâne în general dominantă în mediul burghez. La ordinea zilei este datorită maternității, stimulată de nevoia întăririi tânărului stat român, de unde rezultă și necesitatea întăririi moralei și deci prezența atât de predominantă a imaginii femeii adultere, având întotdeauna rolul de contraexemplu.

C.2. Femeia cochetă

O altă imagine, nu așa de conturată și polarizată spre negativ ca și aceea a femeii adultere, este cochetă.

Seminificația acestui adjectiv se extinde de la femeia “gătită” cu prea mare atenție, până la cea ale cărei comportamente morale lasă de dorit.

Astfel, cochetăria este definită în epocă drept dorința constantă a femeii de a insufla amorul, de a plăcea prin grațiile corpului și agrementele spiritului. Cochetăria în sine, în sensul de grijă permanentă de a fi pe plac, nu este condamnată, dar când “este împinsă până la exces, ea poate conduce pe o femeie la o cale plină de stânci și prăpăstii.”[78] Femeia cochetă tinde să neglijeze meritele reale și calitățile apreciate cu adevărat, și în mod oficial de societate, ocupându-se stfel doar de nimicuri și frivolități.

Totodată în manualele și cărțile de morală ale timpului se subliniază diferența între frumusețea reală și cochetărie sau “frumusețea sulemenită”, accentuându-se faptul că acest ultim tip de frumusețea, lipsit de concursul virtuților, nu este decât “un dar funest”. Mai ales că se poate oricând observa atunci când frumusețea este creată prin pudră și pomadă, prin croiala toaletelor, prin studierea mișcărilor și a surâsului,

căci “tot e studiat, tot e învățat cum se învață și muzica”[79] . Astfel că aceste femei coquette nu mai au nimic natural și deci real, de apreciat.

Iar defectele specific feminine care fac ca unele femei să cadă în cochetărie sunt: disimulare și amorul propriu. DISIMULAREA înseamnă a ascunde defectele noastre, slăbiciunile noastre și a ne arăta altfel decât suntem în realitate. De ce această nevoie de fățarnicie? Pentru că “și farmecul și considerația crește atunci când femeile pot să pară altfel decât sunt.”[80] Cochetele știu cum să facă bărbații să le vadă într-o lumină mai bună, căci când acestea “simt că au bătut cuiva la ochi, vor să prelungească chinul preliminarilor. În timp ce aștepți femeia dorită pasiunea crește și în această poezie a depărtării îi găsești calități nebănuite până atunci.”[81]

AMORUL PROPRIU sau egoismul este iubirea excesivă de sine, care ne face să ne atribuim totul nouă înșine. Este o trăsătură negativă mai ales pentru o femeie, căci e nepotrivită cu natura afectivă a acesteia. Și această iubire de sine nu poate duce decât la o atenție permanentă asupra propriei persoane, deci la cochetărie.

C.3. Anti – Soția

Mai multe defecte se întrupează de regulă într-o singură imagine negativă: aceea a soției care, dacă nu este soția și mama perfectă, fidelă și devotată, atunci este rea, adică: cicălitoare, bârfitoare, invidioasă, isterică, geloasă, guralivă și ambițioasă.

Astfel, numeroase portrete de soții din literatura timpului sună cam în felul următor: “coană rea...damă nervoasă și guralivă din cale-afară.”[82] Un alt exemplu, al aceluiași autor, este coana Sultana Popovici, care își stăpânea soțul cu răutatea, cu gura și cu nervii ei, nelăsându-l în pace nici când se afla la birou; chiar și aici găsea prilej să-l cicălească, să-l scoată din răbdări cu tot felul de noutăți neplăcute ale gospodăriei. Cu așa un portret este clar că în final eroina va fi părăsită de soț.

Asemenea exemplificări de soții “de lepădat” am găsit și în memorialistica timpului: Radu Rosetti o descrie pe **Eufrosina Ventura** care “alcătuia un **ansamblu al tuturor însușirilor pe care o soție nu trebuie să le aibă**”[83] : incultă, vanitoasă, capricioasă la culme, meschină, interesată, zgârcită, neurastenică, pe scurt, “de un caracter absolut nesuferit.” Toate acestea fără a mai menționa faptul că era urâtă, căci oricum urâtenia era compensată de bogăția adusă de ea.

Această prejudecată se extinde și în cazul văduvelor. Astfel, Eugenia Costescu din romanul lui Sfinx este o văduvă “nervoasă, aproape isterică, cu gusturile rafinate și mereu în căutarea senzației supreme. Cultă, însă cu sufletul obosit, otrăvit de excesul plăcerilor. Femeie care nu se înțelege singură pe sine, cu temperamentul inflamabil. Pismuiește pe toți și e gata dintotdeauna să zgârâie.”[84]

Dar să luăm pe rând, grupându-le, principalele defecte ale soției:

ISTERIA, asociată cu capriciul, specific naturii emoționale a femeii, și gelozia. Figura femeii isterice se impune cu destulă pregnanță în epocă, ajungând să obsedeze practic, imaginarul domestic. “Imaginea femeii isterice pare a fi o continuare a imaginii femeii vrăjitoare”[85] care își mută însă locul de manifestare din public în privat. Și aceasta pare a fi tot o consecință a naturii bipolare a femeii, căci “femeia, care tinde să se identifice cu natura, trăiește în permanență sub amenințarea forțelor telurice, a căror existență devine manifestă în excesele ninfomaniei și ale isteriei.”[86]

Astfel, în mare parte isteria pare a fi considerată de-a lungul secolului XIX o boală inseparabilă de sexul feminin. O femeie isterică, după exemplul coanei Frosa întrebuițează cât se poate de des “scenele, stenahoriile și atacurile de nervi” pentru a obține ceea ce își dorește.

Această boală, în ciuda faptului că este atât de bine cunoscută și atât de des invocată este totuși greu de definit clar și ei îi pot fi încadrate simptome nenumărabile. De exemplu, despre Eugenia Costescu s finx ne spune că “are un temperament aparte și de multe ori dă drumul gurei fără să se mai gândească. Cazul aceasta se întâlnește des la isterici.”[87] În concluzie, faptul de a vorbi mult și nestăpânit ține tot de isterie.

AMBIȚIA. Aceasta este iarăși o trăsătură care nu ar trebui să facă parte dintr-un portret ideal al femeii, căci femeia este în primul rând altruistă și nu se gândește niciodată în primul rând la sine.

O femeie care dă dovadă de interes și ambiție în lumea masculină, nu poate fi decât meschină și deci, de criticat. Pentru că ambițiile de parvenire strict personale la acea epocă nu ar avea nici o materializare, femeile își proiectează intențiile pe soții lor. Astfel, Coana Frosa, exemplu a ceea ce o soție nu trebuie să fie, este cea care îi impune soțului ei, Lascăr Catargiu să candideze la domnie: “Adevărul este că nu Lascăr Catargiu, dar cucoana Frosa visa domnia și făcea soțului ei zile amare pentru a-l hotărî să-și puie candidatura.”[88]

Zoe. Ea pare într-adevăr a fi o replică a personajului caragialesc Zoe Trahanache, exemplu de “reușită” feminină în epocă. Căci, în ciuda acestei excluderi a femeii de la treburile pragmatice, de la ceea ce înseamnă interes, literatura timpului subliniază rolul esențial al “damelor” în viața politică de culise, în stabilirea contactelor neoficiale. Astfel, Zoe se interesează de mersul politicii locale; implicarea ei este dată de statutul de soție de șef de partid și amantă a prefectului. Importanța doamnei Trahanache este subliniată de Farfuridi care o considera capul partidului: “...partidul nostru: madam Trahanache, dumneata, nenea Zaharia, noi și ai noștri”[89] ; se știe că Zoe este cea care-i poate asigura lui Cațavencu susținerea pentru candidatura sa pentru deputăție: “..eu... gata să-i sărut mâna cu respect... Mă rog, n-ai ce face: mâna care-ți dă mandatul!...”[90] .

BÂRFA. Este vorba despre încă o trăsătură inerentă naturii negative a femeii, căci “acolo unde sunt două femei laolaltă, trebuie să fie flecăreală și bârfeală” și la fiecare împusătură de ac trebuie să se certe, după cum spune Titu Maiorescu, justificând astfel titulatura de “sexul slab” acordată femeilor. El este așadar un purtător și transmițător al reprezentării epocii despre femeie, reprezentare care, din acest punct de vedere, s-a menținut chiar până astăzi.

Conform unei analize a domnului Eraclide asupra defectelor specific feminine, ipostaza discutată de noi este completată de alte trăsături negative, și anume: curiozitatea, invidia, calomnia, defăimarea, intriga, clevetirea.

Și pentru a întregi portretul negativ al soției, trebuie să ne referim și la latura definitorie a acestei și anume, maternitatea. Astfel este criticată MAMA MODERNĂ, cea care nu își mai permite să se sacrifice pe ea sau timpul ei pentru a se dedica creșterii copiilor. Această mamă modernă preferă să-și aroge drepturile și obligațiile materne unor “surogate”, MAME ARTIFICIALE care să îndeplinească funcțiile mamei naturale. Aceste mame naturale ale epocii moderne sunt: doica, biberonul, bona, sora medicală și guvernanta.

C.4. Femeia fatală

Ridicarea imaginii Femeii Fatale, variantă, de-a lungul secolelor, a Eternului feminin, și a mitemelor sale subadiacente (femeia nocturnă, vrăjitoarea, vampa), la nivelul unui mit pe deplin structurat a avut loc la mijlocul secolului XIX.

Această femeie este asociată cu ideea de fatalitate și malefic, este femeia de o frumusețe perversă și de o senzualitate morbidă.

Trăsăturile ei caracteristice sunt: conștiința propriei frumuseți, și mai ales caracterul fatidic al actului seducției executate în jur.

Fiind vorba de o imagine devenită mit, ei i s-au găsit niște reprezentări clasice, sub chipul unor personaje mitologice, probabil și pentru a sugera eternitatea acestui tip de femeie. Astfel personaje, precum Dalila și Messalina din Biblie sau Elena grecilor reprezintă “încarnări ale crudului element feminin”^[91].

Elena, de exemplu, este responsabilă pentru izbucnirea unui război nimicitor de zece ani. Și cazul Elenei nu rămâne îngropat în filele istoriei și ale mitologiei, ci povestea pare a fi reluată de unele femei ale timpului. Și aceasta, în principal, datorită menținerii reprezentării femeii ca obiect al posesiunii masculine.

Astfel că femeile sunt încă, în epoca modernă, responsabile pentru declanșarea unor mici războaie. Este vorba despre duelurile epocii, care, dacă nu au drept cauză chestiuni politice, atunci sigur este o femeie cauza lor. Hagi Mosco realtează câteva asemenea cazuri, în urma cărora mor bărbați ca Lascăr Zamfirescu, fiul scriitorului, și C. Balș.

Moartea acestuia din urmă a fost provocată de faptul că soția sa, Natalia Balș, mezina lui Grigore Ghica Vodă al Moldovei, de o rară frumusețe și de un farmec deosebit atrăgea destule priviri masculine. Dar fiind “o femeie ușoară, atunci, ca și în tot restul vieții sale”^[92] se pare că a primit cu vădită plăcere avansurile locotenentului austriac provocat în final la duel de soțul dezonorat.

Același rol fatidic l-au avut asupra vieții unor oameni de cultură români femei ca: Natalia Negru, ai cărei doi soți, Șt. O. Iosif și Dimitrie Anghel, au murit la scurt timp după divorț, ultimul chiar sinucidându-se. A același sfârșit l-a ales și Alexandru Odobescu în urma refuzului din partea Hortensiei Racoviță. Aceste femei au fost blamate de societatea timpului și considerate ca principal responsabile de sfârșiturile tragice ale bărbaților, ca întruchipări fatidice ale răului ascuns în natura lor feminină.

O altă ilustrare a acestei imagini, o găsim în *Scrierile* lui Radu Rosetti, când vorbește despre Eliza Balș, “**un tip de frumusețe fatală**”. Ea era considerată ca făcând parte dintre acele femei a căror viață “era departe de a fi fost fără prihană. Fusesse și mai era în 1875 deosebit de frumoasă. Foarte înaltă, dar cu mâini și picioare de dimensiuni cam inuzitate în țara noastră, avea un cap cu trăsături clasice și ochii negri de toată frumusețea: avea un cap de j udită pregătită să ucidă pe Holofren, un tip de frumuseță fatală”^[93]. După două căsătorii în care numai soție fidelă nu a fost, după o fugă în Italia, după un duel de onoare și după al doilea divorț, “cucoana Eliza s-a întors în țară și “a practicat amorul liber în toată plenitudinea expresiunii”^[94].

Exemplificări ale femeii fatale am găsit și în literatură: romanul lui Panais Macri, intitulat cât se poate de sugestiv, *Femeia trădătoare*, al cărui personaj principal feminin se numește, predestinat, parcă, Elena. Ea este o femeie extrem de frumoasă, mult adorată de soțul ei, pe care însă îl înșală. Îl trădează nu o dată, ci de mai multe ori, mințindu-l și înșelându-l și în final părăsindu-l, pentru banii unui bătrân. Astfel că portretul femeii fatale îl conturează autorul după cum urmează: de o frumusețe care fură privirile, dar avidă după bani, mincinoasă, înșelătoare, trădătoare

și perseverență în rău. Astfel că tânărul soț părăsit își trăiește “viața în moarte” – după cum arată o variantă a titlului Românului.

Și pentru că una din metaforele ce exemplificau ipostaza pozitivă a imaginarului despre femeie a fost **femeia– floare**, acest caz ilustrează, folosind aceeași metaforă, devenirea într-un rău a femeii: Elena era “ființa fără inimă, era o floare frumoasă, în sânul căreia însă se ascundea otravă.”^[95] Astfel “otrava” din suflet este instrumentul femeii fatale, cu ajutorul căruia își va duce la îndeplinire menirea fatidică.

În concluzie putem spune că prin imaginea femeii fatale s-a încercat să se deconstruiască mitul Femeii–Înger, model de puritate și exemplaritate etică, opunându-i varianta definită prin perversitate, frumusețe malefică și seducție fatală.

Am ilustrat așadar o parte din ceea ce poate constitui imaginarul negativ despre femeie. Am văzut că societatea modernă a pus în seama femeii suficiente defecte. Dar vrem să încheiem subliniind încă o dată bipolaritatea discursului despre femeie, căci dincolo de aceste puncte negative, scoase în evidență în mod constant, există și partea frumoasă care este amintită de asemenea.

Și în acest sens cuvintele lui Kogălniceanu sunt reprezentative despre atitudinea masculină duală în privința femeii: “Femeilor!...măcar că aveți dureri de gât, istericale și cochetărie, sunteți vrednice de laudat, și noi vă laudăm!” ^[96]

În concluzie, nu considerăm că lucrarea de față a epuizat problematica imaginii femeii. În acest sens, se mai pot face studii mergând pe un singur tip de izvoare; de exemplu, o imagine completă a femeii în literatura română modernă.

Cu toate acestea, ea reprezintă un început în ceea ce privește acest tip de studii și o picătură din ceea ce trebuie să devină istoria femeii române.

* Amalia Vasilescu, absolventă a Facultății de Istorie a Universității din București, masterand la secția de istorie a mentalităților și ideilor din cadrul aceleiași universități, interesată de istoria femeii în sec. XIX–XX.

[1] Jules Michelet, *Femeia*, București, 1934, p. 24.

[2] Garabet Ibrăileanu, *Privind viața*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1972, p.110.

[3] Bram Dijkstra, *Les idoles de la perversité. Figures de la femme fatale dans la culture fin de siècle*, Paris, Seuil, 1992, p. 32.

[4] Octavia (Zoe E. Economu), *Despre frumusețe*, Craiova, Tipolitografia Națională Ralian și Ignat Samitca, 1891, p. 37.

[5] *Ibidem* .

[6] Bram Dijkstra, *op. cit*, p. 23.

[7] Cleopatra J. Arca, *Cartea bunei cuviințe*, București, 1887, p. 57.

[8] *Ibidem* .

- [9] Il I. Iliescu, *Instrucțiunea și educațiunea fetelor*, Pitești, Tipografia "Mihail Lazăr Fiii", 1900, p. 15.
- [10] Carmen Sylva, *Cuvinte sufletești*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1888, p. 67.
- [11] I. L. Caragiale, *D' ale carnavalului*, în *Teatru. O scrisoare pierdută*, București, Ed. Minerva, 1986, p. 258.
- [12] Garabet Ibraileanu, *Adela. Fragmente din jurnalul lui Emil Codrescu (iulie–august 189...)*, București, Editura Minerva, 1972, p. 120.
- [13] Ioana Pârvulescu, *Alfabetul doamnelor*, București, Ed. Crater, 1999, p. 37.
- [14] Octavia (Zoie E. Economu), *op. cit.*, p. 17.
- [15] Paulina Lipan, *Memoriu asupra educațiunii femeii*, Iași, Tipo-Litografia Buciumului Român, 1886, p. 5.
- [16] Octavia (Zoie E. Economu), *op. cit.*, p. 55.
- [17] Elena Văcărescu, *Din amintirile Elenuței Văcărescu*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 30.
- [18] Despre aceeași demonstrație în mediul românesc, vezi Ștefania Mihăilescu, *Pro-Femina. Docu-mente istorice. Creierul, parte și el a corpului*, în "AnaLize", nr. 8/ 2000.
- [19] *La Grande Encyclopedie*, Paris, 1893, tom 17, p. 143.
- [20] Cynthia Eagle Russett, *Sexual Science. The Victorian Construction of Womanhood*, Harvard University Press, 1989, p. 11.
- [21] *La Grande Encyclopedie*, p. 145.
- [22] Susan Groag Bell, Karen M. Offen, *Women, the Family, and Freedom. The debate in Documents*, Stanford, Stanford University Press, 1983, vol. 1, p. 360.
- [23] Neli I. Cornea, *Femeia*, Bacău, Tipografia H. Margulius, 1899, p. 9.
- [24] Smara, *Inteligența femeii*, București, Tipografia Universul, 1896, p. 20.
- [25] Neli I. Cornea, *op. cit.*, p. 12.
- [26] Smara, *op. cit.*, p. 35.
- [27] Constantin Eraclide, *Femeia și misiunea ei în familie și societate*, București, Tipografia Ion Weiss, 1870, p. 48.
- [28] Smara, *op. cit.*, p. 5.
- [29] Gh. Ghibănescu, *Educațiunea actuală a femeii române*, în "Românul", 1887, februarie, 23, p. 2
- [30] Neli I. Cornea, *op. cit.*, p. 3.
- [31] Bram Dijkstra, *op. cit.*, p. 26.
- [32] *Instrucțiune și educațiune (o cuvântare la sfârșitul anului școlar)*, București, Tipografia "Evenimentul", 1903, p. 5.

[33] Paulina Lipan, *Memoriu asupra educațiunei femeii*, Iași, Tipo-Litografia Buciumului Român, 1886, p. 3.

[34] Angela Holban, *Carte de educație pentru cursul secundar*, București, Editura Institutului de Arte grafice, 1914, p. 11.

[35] *Ibidem* , p. 16.

[36] *Instrucțiune și educațiune (cuvântare la sfârșitul anului școlar 1902–1903)* , p. 6.

[37] “ Românu” , 23 februarie 1887, p. 2

[38] Paulina Lipan, *op. cit.*, p. 5.

[39] Il. Iliescu, *op. cit.*, p. 60.

[40] Bram Dijkstra, *op. cit.*, p. 35.

[41] Sabina Cantacuzino, *Din viața familiei Brătianu*, vol. I, ediție îngrijită de Elisabeta Simion, București, Editura Albatros, 1993, p. 10.

[42] *Ibidem* , p. 77.

[43] *Ibidem* , p. 78.

[44] *Ibidem* , p. 79.

[45] Maria, Regina României, *Povestea vieții mele*, Iași, Editura Moldova, 1990, vol. II, p. 24.

[46] Angela Holban, *op. cit.*, p. 29.

[47] *Ibidem* , p. 31.

[48] *Ibidem* , p. 31.

[49] *Instrucțiune și educațiune (o cuvântare la sfârșitul anului școlar)* , p. 10.

[50] Sabina Cantacuzino, *op. cit.*, vol. I, p. 54.

[51] *Ibidem*, vol. II, p.330.

[52] Octavia (Zoe E. Economu), *op. cit.*, p. 38.

[53] Constantin Eraclide, *op. cit.*, p. 81.

[54] *Instrucțiune și educațiune* , p. 5.

[55] Paulina Lipan, *op. cit.*, p. 8.

[56] Smara, *op. cit.*, p. 25.

[57] Angela Holban, *op. cit.*, p. 16.

[58] C-tin Eraclide, *op. cit.*, p. 118.

[59] Nicolae Iorga, *Oameni care au fost*, vol. 2, ed. îngrijită de Ion Român, București, Editura pentru literatură, 1967, p. 375.

[60] Jules Michelet, *Doamna Rosetti*, Ploiești, Vălenii de Munte, Editura Datina Românească, 1930.

[61] Dan Grigorescu, *Trei pictori români de la 1848*, București, Editura Meridiane, 1973, p. 219.

[62] Neli I. Cornea, *op. cit.*, p. 8.

[63] P. Aries, G. Duby, *Istoria vieții private*, București, Editura Meridiane, 1997, vol. 8, p. 211.

[64] Maria, Regina României, *op. cit.*, vol. I, p.63.

[65] Smara, *op. cit.*, p. 8.

[66] Paulina Lipan, *op. cit.*, p. 12.

[67] I. L. Caragiale, *D' ale carnavalului*, în *Teatru. O scrisoare pierdută*, București, Ed. Minerva, 1986, p. 242.

[68] Dumitru Ionescu, *op. cit.*, p. 38.

[69] Emanoil Hagi-Mosco, *București. Amintirile unui ora ș. Ziduri vechi. Ființe dispărute*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 100.

[70] P. Arries, G. Duby, *op. cit.*, p.190.

[71] *Ibidem*, p. 37.

[72] Emanoil Hagi-Mosco, *op. cit.*, p. 114.

[73] Sabina Cantacuzino, *op. cit.*, vol. I, p. 102.

[74] *Ibidem*, p. 176.

[75] Titu Maiorescu, *Jurnal și epistolar*, București, Editura Minerva, 1975, vol. 1, p. 69.

[76] Sabina Cantacuzino, *op. cit.*, p. 99.

[77] Elena Văcărescu, *Din amintirile Elenuței Văcărescu*, București, Paideia, 2000, p. 74.

[78] Constantin Eraclide, *op. cit.*, p. 41.

[79] Octavia (Zoe E. Economu), *op.cit.*, p. 46.

[80] A. de Herz, *Vălul de pe ochi. Comedie într-un act*, București, Editura I. Brănișteanu, 1918, p. 9.

[81] A. de Herz, *Noapte bună...Schite ușoare*, București, Tipografia "Rampa", p. 19.

[82] Ion Bassarabescu, *op. cit.*, vol. 2, p. 6.

[83] Radu Rosetti, *Scrieri*, București, Editura Minerva, 1980, p. 708.

[84] Sfinx, *Căsnicie modernă. Roman de caractere*, p. 8.

[85] Arries, G. Duby, *op. cit.*, p. 211.

[86] *Ibidem*, p. 167.

[87] Sfinx, *op. cit.*, p. 18.

[88] Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 709.

[89] I. L. Caragiale, *O scrisoare pierdută*, în *op. cit.*, p.103.

[90] *Ibidem*, p. 129.

[91] Carmen Balinte, *Imaginea feminității fatale, ca variantă deconstructivă a eternului feminin, în poezia lui Charles Baudelaire și în pictura lui Gustave Moreau*, în *Metamorfoze: imagine – text. Studii de iconologie*, coordonatori: Dan Grigorescu, Alexandra Vrâncianu, București, Editura Universității din București, 2002, p. 78.

[92] E. Hagi Mosco, *op. cit.*, p. 260.

[93] Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 742.

[94] *Ibidem*.

[95] Panais Macri, *Viața în moarte sau Femeia trădătoare*, București, Tipografia Centrală Frații Popescu, 1888, p. 10.

[96] Mihail Kogălniceanu, *Opere*, ediție critică de Dan Simonescu, București, editura Academiei RSR, 1974, p. 547.

Discursuri despre femeie în România dintre cele două războaie mondiale

Marian PRUTEANU*

Într-un studiu ce conține pentru cititorul de astăzi tezisme insuportabile dar și informații utile, Paraschiva Căncea cerceta cele dintâi tentative de a face publice luări de poziție feministe și de a instituționaliza prin asociații și reviste activități ce au ca scop emanciparea femeii. Autoarea găsea trei tipuri de revendicări care animau aceste acțiuni de la sfârșitul secolului al XIX-lea: emanciparea economică a femeii, emanciparea culturală și emanciparea civilă și politică[1]. Astăzi ar trebui să ne gândim să facem mai mult pentru a scăpa dialecticii progresului ce rămâne poate ipoteza cea mai falsificatoare cunoscută de interpretările istorice[2].

Imaginea semnificativă care regla prezența femeii în societate la acea dată pare a fi fost aceea de “soție, mamă, administratoarea casei”. Conștiința publică, la nivelul ei cel mai sensibil și în forme insulare, începe să caute totuși o acomodare cu perspectiva unor noi roluri pe care femeia și le-ar putea însuși în spațiul extra-familial. Se considera că femeile ar fi apte pentru unele profesii intelectuale și trebuie să primească instrucția necesară. “Se afirma formal că emanciparea femeilor este o problemă importantă, dar nu a prezentului, ci a viitorului”[3]. Cu aceeași obiecție, a inoportunității problemei, fusese respinsă discuția asupra acordării de drepturi politice pentru femei de către Constituanta din 1866. De un tratament asemănător avea parte în 1896 o petiție din partea Ligii femeilor, în care se cerea ca “femeia măritată să fie scoasă din rândurile minorilor, să i se recunoască dreptul de a-și administra singură averea”[4].

Secolul al XIX-lea a trăit cu certitudinea inferiorității intelectuale a femeii, certitudine care justifica interdicția participării acesteia la viața politică. Cu timpul, această certitudine relativizată, se aduc, cum vom vedea mai jos, alte argumente din sfera persuasiunii insidioase. Evenimente noi și excepționale și atacurile de la tribună ale imaginii legitime transformă subiectul femeie într-un factor perturbator și incitant sau doar un pretext pentru a desfășura poziții conservatoare sau progresiste, moderate sau radicale. Femeile ripostează la excomunicările la care erau supuse în mod tradițional și încep să se simtă inconfortabil între referințe culturale care le limitează numărul de opțiuni.

După primul război mondial, femeile, elitele feminine, devin un interlocutor social tot mai exigent, cu o voce publică distinctă. Ar fi trivial, chiar eronat, să ne imaginăm feminismul de la noi numai ca pe un simplu import, o altă formă fără fond. Nici o teorie contrară, a unui fond hibrid care corupe orice formă, a fondului fără forme, nu ne-ar ajuta prea mult. Cert este că experiența tragică a războiului și realizarea în mod surprinzător și puțin sperat a Marii Uniri au declanșat un orizont al speranței extrem de extins, care cu greu ar fi putut fi acoperit de organizarea politică, socială și culturală ce le-a succedat. Interbelicul românesc stă sub povara acestei așteptări care inevitabil e înșelată și a unei nevoi de autodefinire eșuată. Aproape că nu există discurs public din perioada interbelică care să nu mărturisească decepția și să nu fie saturat de alegații identitare. Femeile, utilizez termenul în sensul generic, trăiesc și ele orientate de suflul exploziei de așteptare a înnoirii. Cu febrilitate, ele înregistrează semnele schimbării, vor să contribuie la urgentarea ei. Feminismul românesc interbelic e concomitent cu și contaminat de imatura nevroză a schimbării, exaltarea națională și emfatică replieri conservatoare. El străbate cu greu, într-adevăr, filtrul hermeneutic al unei societăți cu o modernizare echivocă și, în multe aspecte, încă deprimantă. Dar, o dată pătruns, pune în primejdie gruparea tradițională a imaginilor asociate feminității. Să ne întrebăm dacă acest feminism păstrează amprente referințelor mediilor de origine? Sigur că le păstrează. Mai important însă e altceva: faptul că el reușește, măcar la anumite nivele, să instituie o criză a reprezentărilor sociale tradiționale ale feminității, cheamă femeia să învețe rolul de "cetățeană", o introduce în arena competiției sociale și propune o rediscutare a contractului civic și politic tocmai în momentul în care un stat monopolizat de bărbați își afișează forța sa juvenilă. Discursul feminist tentează femeia cu un set de identificări care să o determine să dezerteze din închiderea pasivității, circumscrierea domesticului și să renunțe la beneficiul adus de supunere[5]. Democrația masculină a epocii, fondată mai mult pe o reprezentare idealizată a interesului general decât pe expansiunea libertăților individuale, contextualizează eforturile de a promova imagini modernizate ale femeii. Ideologia care vrea să recentreze imaginea femeii în dispozitivul reprezentărilor puterii, feminismul, va încerca renegocierea compromisului social și o relectură a interesului general.

Discursul feminist, ca loc de autoproclamare a unei noi identități, este un document preferat pentru un studiu de istorie a imaginarului și reprezentare socială. Ne vom limita la un corpus de texte redus, atât datorită caracterului finit al cercetării (fatal incomplet!), cât și pentru că producția discursivă feministă nu este originală în integralitatea ei, iar o analiză extensivă nu ar face decât să expună serii redundante de imagini. Practic, citind un lot bine ales de texte este ca și cum ai citi toate textele feministe. Expunerea mea va fi deci sugestivă, nu exhaustivă.

Alexandrina Gr. Cantacuzino, născută Pallady, în 1877, a trăit până în 1944[6]. A avut ca soț pe conservatorul Grigore Cantacuzino. În 1910 era printre fondatoarele Societății Ortodoxe Naționale a Femeilor Române, a cărei președintă a și fost. A

condus mai multe organizații feministe: Gruparea Femeilor Române, Asociația Casa Femeii, Societatea Solidaritatea. A reprezentat femeile române peste hotare, făcându-se aleasă președintă a Micii Antante a Femeilor și vicepreședintă a Consiliului Internațional al Femeilor. Numeroasele articole publicate în română și franceză i-au asigurat o reputație incontestabilă de feministă. Colecționa cu aviditate decorații sau titluri și se păstrează printre manuscrisele ce le avem de la ea schițe cu genealogii de prestigiu pe care le alcătuisese familiei sale. “Ca reprezentantă prin obârșie a vechii boierimi – polemiza în 1926 cu directorul ziarului Curentul – este nevoie să o știți domnule Șeicaru că boierimea este demnă, este săracă, trăiește în afară de luxul ucigător care ne înconjoară” [7]. În baza acestei identificări, ea își asuma o responsabilitate socială și națională care o particulariza în cadrul ideologiei feministe.

Tipul de identitate constitutiv discursurilor Alexandrinei Cantacuzino este confuz, marcat de disparități intrasubiective cauzate de asumarea unor valori antagoniste. Ea oscilează între adaptare și diferențiere, conformism și răzvrătire. Finalități identitare divergente coexistă într-o ierarhizare personală. E o feministă modernă care privește cu circumspecție modernitatea. Revendică dreptul femeii de a participa la viața politică, ea situându-se voluntar în afara politicii, pe care o disprețuiește. Susține că femeile ar constitui un grup minoritar, dar nu înțelege să se solidarizeze cu alte minorități etnice sau religioase. Apartenența încrucișată la mai multe grupuri o predestinează unei identități fracturate. Inconsecvența investiției axiologice a referențelor tematici o ajută să treacă peste dramatismul apartenențelor aflate în ostilitate. Discursurile exprimă de aceea o interioritate mereu reformulată în funcție de situația discursivă. Alexandrina Cantacuzino nu resimte disconfortul autocontradicției. Ea își disimulează incoerența discursului prin caracterul mobilizator al retoricii.

Pentru Alexandrina Cantacuzino, războiul a fost experiența decisivă a vieții, reperul cronologic impozant, capabil să impună un “*înainte*” și un “*după*” în discontinuitate deoarece concentra forța unor transformări de profunzime, ireversibile, și era susceptibil de a se constitui în origine a unei dezvoltări istorice noi. Încă din 1917 ea își nota:

“ O lume nouă se ridică din omenirea însângeraată.” [8]

“ Lumea nouă” nu era o lume veche revoluționată sau măcar modernizată. Alexandrina Cantacuzino nu folosește niciodată termenul de modernizare și cu atât mai puțin pe cel de revoluție. “ Lumea nouă” era o relansare în aceleași cadre simbolice a lumii vechi în condițiile de perfecțiune ale unui nou început. Războiul întrerupsese brusc istoria dând șansa unei noi geneze aceluiasi personaj. În urma războiului nu atât societatea se transformă (a se citi: modernizează), cât neamul se regenerează întorcându-se la virtuțile sale originare și împlinindu-și astfel identitatea sa ideală.

E important să explicăm această viziune deoarece o tematizare asemănătoare cu a neamului se aplică și subiectului “femeie”. Neamul și femeia formează un nod asociativ frecvent întâlnit în discursul feminist interbelic. Femeia, ca și neamul, intră sau ar trebui să intre într-un proces de purificare:

“ Nu cu femeia păpusă, ori cu femeia obiect de plăcere și de lux vom păși noi înainte în lumea nouă ce se ridică, în care toți trebuie să-și câștige prin muncă dreptul la viață.” [9]

Alexandrina Cantacuzino nu manifestă prea multă îngăduință față de femeia plezivistă, parazitară, infantilă:

“ (...) avem datoria însăși pentru întărirea acestei vieți familiale să dăm femeii preocupări mai înalte, să o chemăm să împartă toate răspunderile, să renunțăm la femeia păpușă, la femeia obiect de lux, la femeia eternul copil, care crede că poate trăi numai din munca bărbatului, la femeia minoră care nu-și dă seama de nevoile reale ale vieții” [10].

Bărbații sunt invitați să participe la organizarea acestei emancipări care trebuie făcută chiar și forțat după cum putem citi în acest pasaj:

“ Iar părinții, soții și frații noștri să fie cei care să ne ajute, care să ne îndrumeze, care să ne silească să ne înhăimăm la muncă, pregătind astfel din vreme noua armată [de femei] chemată să ducă România la noi izbânzi pe terenul luptelor de idei ce ni se deschid”[11]. Simetric, neamul trebuie pus de asemenea la treabă pentru că, sub ochii autoarei, “din sărac dar cinstit, devine iubitor de arginți, amețit de puterea banului și ispitit de toate.”[12]

Femeia și neamul sunt expuși aceluiași pericol: “străinismul”, care uneltește împotriva neamului românesc și îl dezbină, corupe și sufletul femeii.

“ Am lăsat ușa deschisă și străinismul rău sfătuitor a intrat pe furiș și a atins și sufletul gingaș al femeii, târand-o în afară de cămin la petreceri fără rost.” [13]

Ispita traiului ușor și a banilor, patima, ura, răutatea, minciuna își găsesc remediul în discursul moralizator al autoarei prin muncă, educație, credință. Instituțiile care devin esențiale în această activitate de resurrecție a femeii și a neamului sunt Biserica, Școala și Familia, “cei trei mari factori ai vieții sociale”[14].

Privirea critică asupra actualității, inculparea modernității și deschiderii sunt dublate de elaborări idealizate ale neamului, respectiv femeii. Unui popor “de păstori visători și de plugari viteji”, românii, îi corespunde o “mamă conștientă, care este îngerul păzitor al vetrei”[15], “ cea mai sfântă întrupare a ființei omenești” [16]. Românca este, o spun și străinii, “regină între femei”[17]. Și Alexandrina Cantacuzino nu a rămas, desigur, singura care a făcut acest elogiu meritat femeii române. Cecilia Cuțescu Storck, de exemplu, atenționa la rândul său:

“ Un popor care are femei de valoarea celei române, rămânând totuși atât de modeste și devotate, ar trebui să se arate mai conștient de valoarea ce posedă” [18].

Feministele, nefăcând progrese vizibile în confruntarea politică reală, cuceresc pentru femeie un loc foarte înalt în imaginar. Pentru Alexandrina Cantacuzino, românca este blândă, cucernică, cinstită, harnică, umilă. Femeia este nu numai mama tuturor, dar și depozitara tradiției, implicit a înțelepciunii. Datoria ei este să dea o nouă “directivă etică” societății românești. Alexandrina Cantacuzino încearcă să convingă de misiunea morală a femeii:

“ Moralitatea în viața publică, aceasta este evanghelia pe care femeia trebuie să o aducă ca dar de bun venit” [19].

Femeia devine subiectul unei soteriologii sui generis. Forța femeii stă în slăbiciunea ei. Prin caracterul ei neștiutor, neajutorat, de exclusă, ea este în fond o inepuizabilă sursă morală. Femeia e reprezentanta autentică, nealterată a caracteristicilor neamului prin faptul că nu a cunoscut ispitele vieții politice moderne. Ca și țăranul, care în descrierea Alexandrinei Cantacuzino e un “filosof liniștit și cuminte”[20], femeia vine cu o vitalitate neuzată, cu un suflet nepervers. Activitatea lor va da vieții românești o nouă vigoare, ca activarea unor latențe ignorate. Ei aduc din profunzimile societății o puritate irezistibilă, o morală incoruptibilă.

“ Femeia română are datoria să dea o nouă directivă societății românești. Ea, care nu are drepturi politice, poate mai ușor, necunoscând nici o patimă de felul acesta, să strângă conștiințele și să facă o renovare de viață obștească.” [21]

De aceea, Alexandrina Cantacuzino nu putea decât să fie dezamăgită când constata cu regret semnificativ disoluția civilizației patriarhale a satului:

“ Satul, ultima mare rezervă de viață familială își pierde și el caracterul patriarhal. Copiii părăsesc vatra părintească (...) cuprinși de înfrigurarea de a ajunge iute domni și doamne” [22].

În fine, nu exagerez spunând că feminismul Alexandrinei Cantacuzino e mai degrabă un pandant al religiei decât al politicii[23]. Biserica și Familia sunt concepte în oglindă ale discursului cantacuzin. Biserica este păstrătoarea credinței, în vreme ce familia asigură transmiterea tradiției. Nimic nu era de schimbat în această privință. Așa cum “ortodoxismul a fost, este și va rămâne scutul binecuvântat al neamului românesc”[24], mamele, care singure știu secretul organizării vieții familiale, “sunt chemate a fi marile conducătoare ale sufletului românesc”[25]. Preotul și femeia dețin competențe similare:

“ Preotul cu crucea în mână este apostolul credinței cea făuritoare de minuni, iar femeia este apostolul iubirii, plămăduitoare sufletului omenesc.” [26]

Nu exclusivismul etichetării provoacă nemulțumirea (femeie = mamă), ci marginalizarea valorică a acestui rol și limitarea ariei exersării sale. Strategia autoarei nu este de a contesta singularitatea acestei identificări, dimpotrivă, se folosește de ea pentru a solicita o recentrare a importanței femeii. Din păcate, această reevaluare nu o conduce pe autoare către un model modernizat al femeii. “ *Mama–cetățeană*” [27] de care vorbește Alexandrina Cantacuzino rămâne o imagine subordonată conservatorismului funciar al autoarei și o figură lipsită de claritate:

“ Mama cetățeană nu poate alerger după tantieme, nu poate spune: <<dacă așa fac bărbații vom face și noi la fel>>, căci mama cetățeană nu este un oarecare trepăduș, ci o forță vie legată de cele mai sfinte nădejdi” [28].

Alexandrina Cantacuzino balansează, în funcție de necesitățile argumentării, între mama națiunii, mama mitică și femeia prezentului, dedată frivolității, femeia care refuză să-și asume rolul major la care o predestinează calitățile ei teoretice. Feminismul esențialist al autoarei ambiționează să șteargă diferența dintre ideal și “real” și să elibereze din femeie esența ei.

Calypso Corneliu Botez reprezintă diferența față de poziția Alexandrinei Cantacuzino. Licențiată în istorie și filosofie, a fost profesoară la liceul Carmen Sylva

din București. În timpul războiului activase ca presedintă a Crucii Roșii din Galați. Prin 1917 – 1918 pune la Iași[29], împreună cu alte feministe, bazele Asociației pentru emanciparea civilă și politică a femeilor române, care din 1919 are o filială la București, în frunte cu aceeași Calypso Botez. În 1921 organizează împreună cu “un comitet de doamne” Consiliul Național al Femeilor Române pe care l-a și condus. A fost membră în comitetul central al Societății Ortodoxe Naționale a Femeilor Române, în comitetul societății Solidaritatea, în comitetul Uniunii Intelectualilor și membră a Institutului Social Român[30]. La o dezbatere organizată de acesta din urmă, în ianuarie 1922, susținea conferința cu titlul “Drepturile femeii în Constituția viitoare”. Calypso Botez se amuza de patetismul cu care era discutat în Parlament dreptul de vot al femeilor. Pentru ea, această problemă era la români “o urgentă necesitate națională”, în vreme ce în lumea întreagă ținea de domeniul adevărilor științifice “care exclud și râsul și plânsul, după cum exclud orice invective”[31]. Luând în derâdere “pasionalii”, pe cei care suspinau pe ruinele patriarhatului, Calypso Botez întoarce definitiv spatele tradiției și demontează argumentul pe care aceasta îl constituie.

“ A trăi numai în tradiție – dizerta Botez – înseamnă a îmbrăca haina dăunătoare a prejudecăților.” [32]

Acordarea de drepturi politice femeilor nu era o “chestiune de inimă, ci una de logică și de adecvare la actualitate”. Femeilor li se va da dreptul de vot deoarece au nevoie de el[33]. Dat fiind că participă la munca generală, femeile trebuie să dețină și capacitatea de a impune legi care să le protejeze și să le asigure controlul asupra produsului muncii lor. Statul național și democrat, considerat în același timp ca fiind dorit și instaurat, nu putea menține decât ca o anormalitate excluderea femeilor de la dreptul de vot. Orientarea naționalistă a lui Calypso Botez e diferită de cea a Alexandrinei Cantacuzino. Botez face numai jumătate din drumul spre naționalism, adică jumătatea, așa spune, de bun simț. Exigența majoră a naționaliștilor este de a face să coincidă statul, care e un dispozitiv de putere, cu națiunea, definită etnicist, care e un fapt cultural. Ei cer, în mod exorbitant, ca de stat să dispună o singură națiune, cea majoritară, în folosul ei. Sufragistele române nu cer altceva, ele aduc însă o completare: statul să fie la dispoziția întregii națiuni, deci și a jumătății ei feminine. În formularea lui Calypso Botez:

“ Autoritatea de care vor asculta aceste democrații își vor impune ele *înșile*. Prin urmare, *statul* acestor națiuni democratice va fi o emanație a *națiunii înșăși*. Cine e în națiune trebuie să fie și în stat”[34] (sublinierile aparțin autoarei).

Principiul democratic aducea o primă corecție principiului naționalist, permițând denunțarea excluderii sexiste a femeilor din viața publică.

“ Excluderea femeii de la vot înseamnă o sumă de indivizi cărora legile li se impun fără a fi întrebați, înseamnă că dreptul de vot rămâne tot un privilegiu al câtorva, privilegiu de sex care, ca orice privilegiu, nu are ce căuta decât în societățile despotice” [35].

Dar nu numai coerența democratică a statului obliga la o deschidere a câmpului

de activitate politică pentru femei. Acestea pur și simplu dovediseră că merită să

facă politică, îngrijindu-se de zone importante ale vieții publice. Femeile ocupau cu

inițiativele lor o parte importantă din domeniul asistenței sociale și educației, dovedind “solicitudine umanitară”. Acreditarea femeii ca subiect activ al arenei politice și renunțarea la statutul ei de figurant era, în opinia autoarei, un act de sincronizare a legislației cu realitatea: se confirma legal că femeia întreține o viață socială autonomă.

“ ‘Toți românii sunt egali în fața legii’, zice articolul 1 din Constituția românească. Dumneavoastră știți că româncă e în afară de lege împotriva acestui articol” [36], întreba retoric Calypso Botez.

Constituția din 1923, în vederea adoptării căreia se ținea această dezbatere, lăsa suspendată situația civilă și politică a femeii afirmând formal la articolul 6 egalitatea între cele două sexe:

“ (...) Legi speciale votate cu majoritate de două treimi, vor determina condițiunile sub cari femeile pot avea exercițiul drepturilor lor politice.

Drepturile civile ale femeilor se vor stabili pe baza deplinei egalități a celor două sexe”.

Era totuși un punct câștigat pe care autoarea se va sprijini mai târziu, când a scris un “Rapport sur la situation juridique de la femme”[37]. Ea cerea din nou ca legislația să fie articulată pe realitățile economice și sociale care erau diferite de cele ale secolului al XIX-lea, când bărbatul era singurul factor de producție și toată viața de familie gravita în jurul lui. Dacă atunci femeia avea un rol economic redus, care nu-i permitea să ocupe din punct de vedere juridic decât o situație de inferioritate (sic!), după război circumstanțele se schimbaseră[38]. Femeia începe, sub forța împrejurărilor, să lucreze ca și bărbatul, câștigându-și prima egalitate: egalitatea în raporturile de producție. Ar fi urmat emanciparea intelectuală, ca urmare a pătrunderii femeii în învățământul de toate gradele și accesibilizării profesiilor liberale. Emanciparea politică era și ea considerată a fi fost câștigată prin Constituția din 1923, chiar dacă întârzia să devină un principiu efectiv al întregii legislații. Tot cu această ocazie, se cerea o facilitare a divorțului și suprimarea regimului dotal[39]. În viziunea lui Calypso Botez, divorțul trebuia să fie permis de fiecare dată când lipsește afecțiunea sau chiar respectul dintre cei doi. Să se acorde -soma aceasta- o nouă noblete unei vechi instituții: căsătoria. Treptat, femeia trebuia emancipată de puterea parentală și puterea maritală. Prin Codul Civil, femeia era obligată să locuiască cu soțul, ceea ce, în ochii autoarei, conducea la concluzia că mariajul nu e fondat pe afecțiune, ci pe autoritate.

“ Le mariage – ținea să precizeze încă o dată Calypso Botez – ne peut plus être basé sur l’ obeissance mais sur l’ affection” [40].

Începea astfel reeducarea afectivă a unei populații a cărei cultură lăsa prea puțin loc expresiei sufletești, în ciuda proiecțiilor Romântice care mai există și astăzi despre societățile tradiționale.

Am văzut cum la Alexandrina Cantacuzino femeia se impunea prin virtuțile ei tradiționale. Numai prin reîntoarcerea la aceste valori ale româncelor autentice femeile ar fi putut să se pună în situația de a nu li se mai refuza drepturile civile și politice. Calypso Botez vine însă cu o perspectivă diferită. Vinovăția pentru modul în

care este și se face cunoscută femeia planează asupra educației care i se face și asupra celor a căror putere această educație o transmite. Michel Foucault îi va da mai târziu dreptate: “între tehnicile de cunoaștere și strategiile de putere nu există nici o exterioritate”[41]. În implicitul următoarelor citate se poate citi și această idee:

“ ființa psihologică, așa cum e a femeii, este un rezultat al educației care i s-a impus” ,

sau:

“ bărbatul, singurul făuritor al legii și al ordinii sociale de până acum, n-a căutat să dea femeii în toate timpurile decât o educație pur pasivă: un sentimentalism supus, prevenitor și admirativ față de bărbat sau devotat până la sacrificiu față de copil” ,

și:

“ astfel, ființei instinctive de până acum, printr-o pregătire sistematică și integrală, i se va substitui o ființă de inițiativă” [42].

Natura nu a creat-o pe femeie inferioară bărbatului nici trupește, nici sufletește, e convingerea lui Botez. Ei sunt diferiți și complementari. Abia societatea, vorbea prin Calypso Botez un rousseuism inconștient, a corupt această ordine. Autoarea combate teoria lui Bischoff potrivit căreia inferioritatea intelectuală a femeii s-ar datora faptului că are creierul mai puțin greu decât al bărbatului. Creierul lui Bischoff însuși, ni se spune, a cântărit la moarte o greutate mai mică decât media greutății creierelor de femei. Convinsă totuși de teoria caracterului malign al civilizației, Calypso Botez recunoaște, cu un umor involuntar, că:

“ Fecunditatea intelectuală a femeilor civilizate pare a fi mai mică decât a femeilor primitive” [43].

Furați de deriziune nu trebuie să scăpăm din vedere că vocea lui Calypso Botez se individualiza prin asocierea emancipării femeilor cu progresul mișcării democratice, ascensiune care fusese deblocată de falimentul statului “militarist” și de industrializarea modernă. Dacă la Alexandrina Cantacuzino femeia avea ca ideal mama conducătoare a sufletului neamului, idealul din propunerea lui Calypso Botez este acela al femeii democratice, “utilitate socială”. Botez nu mai permite distincția care totuși se putea face la Cantacuzino: bărbații se ocupă de stat, iar femeile se ocupă de neam. Ceea ce conferă radicalitate demersului lui Calypso Botez este atacul decisiv asupra modelului familial așa cum era el legiferat și codificat cultural. Codul civil acorda soțului o preeminență care devenea tot mai inexplicabilă. Astfel, în mai multe articole, el prevedea incapacitatea juridică a femeii măritate, care nu putea porni judecată fără autorizația bărbatului (art. 197)[44]. Afirmă dreptul tatălui de a exercita pe timpul căsătoriei singur autoritatea asupra copiilor (art. 327) și preeminența consimțământului lui la căsătorie față de consimțământul mamei (art. 131). Tot potrivit Codului Civil, rezidența virilocală era obligatorie (art. 196), iar soțul și numai el putea administra averea dotală pe timpul căsătoriei (art. 1242)[45]. Cerând modificarea acestor prevederi, Calypso Botez extinde lista de revendicări feministe și solicită pentru femeie autonomia deciziei și echilibrarea autorității ei în familie cu aceea a bărbatului[46].

Industrializarea, considera Botez, scoate femeia din închisoarea familiei. Nevoia crescândă de brațe de muncă și apariția facilităților vieții moderne creează condițiile apariției unei femei active și independente. Nedepășind o viziune simplistă, organicistă, asupra istoriei, aceste transformări îi apăreau ca o necesitate care nu putea fi oprită de prejudecățile din “vremurile de poezie bătrână”. Calipso Botez nu

are pudoarea pe care o avea Alexandrina Cantacuzino față de confruntările politice cu adversarii feminismului și nici nu se sfiește să demoleze instituții tradiționale fetișizate. Următoarea frază a ei suna probabil ca un început de revoluție la momentul la care a fost rostită: “să se schimbe familia, să facem din ea o școală între egali”[47].

Nu de aceeași părere erau și antifeminiștii consacrați sau doar de ocazie. Nu am putea înțelege valoarea nouă cu care este investită imaginea femeii de către feminism fără a arunca o privire asupra antifeminismului. Feminismul și antifeminismul sunt în interacțiune comunicativă, se anticipează și se suscită reciproc confirmând modernitatea ca pe o epocă a dezbaterii și a crizei permanente. Controversa dintre feminiști și antifeminiști privind femeia ajunge repede să fie o controversă a supozițiilor nu numai a afirmațiilor, de fapt mai mult a supozițiilor decât a afirmațiilor. Chiar dacă antifeminiștii sunt mai agresivi și au ca preocupare denigrarea feminității, paradoxal, ei nu spun altceva decât feministele. Ei critică la femeie ceea ce critică și feministele: dependența, pasivitatea, capriciul, sentimentalismul, favorizarea verbalizării în detrimentul acțiunii, dezorientarea morală sub efectul destabilizator al modernizării, dificultatea creativă de a găsi soluții de coexistență între tradiție și noutate. Feminiștii și antifeminiștii ajung însă la concluzii teoretice și finalități practice divergente datorită asumpțiilor diferite. Pentru unii, feminizarea societății ar fi un câștig și o dreptate care s-ar face femeilor, pentru alții, “e o puternică ispită în fața evoluției”[48]. Unii cer emanciparea femeii, alții cer izolarea și ținerea ei sub control. Feminismul curajos al lui Calypso Botez spera în refacerea statutului femeii cu ocazia democratizării societății și a modernizării familiei, în timp ce antifeminiștii se opun acordării de drepturi femeilor pe motiv că s-ar distruge armonia socială și familială. Uneori, argumentul care se aduce împotriva acordării dreptului de vot frizează ridicolul. C. Argetoianu, de exemplu, îi răspundea lui N. Lupu, care era pentru acordarea dreptului de vot femeilor: “eu nu pot să fiu pentru reforma dreptului de vot ca să se dea dreptul de vot la femei pentru că dreptul de vot la femei face parte din programul Partidului Socialist”[49].

Ar fi poate greșit să vedem în antifeminiști niște supraviețuitori ai mentalității premoderne. Pierre Darmont ne arată cum Reforma și Contrareforma, care se găsesc în unele teorii la originile culturale ale modernității, au întărit austeritatea moravurilor expediind femeia într-o marginalitate discreditată pentru a o pune în afara posibilității de a face rău. Din mitul slăbiciunii atavice a femeii apare, prin complementaritate, mitul violenței sale incurabile[50]. Mitul femeii instinctuale, voluptoase, cu o sexualitate anarhică, precum și “complexul amazoanei”, obsesia unei dominații a femeii în cadrul căsătoriei, sunt prezențe culturale permanente. Ideologia burgheză receptează imaginea femeii prin prisma unor prejudecăți asemănătoare. Răceala și umiditatea, spune Darmon, rămân pentru savanții din secolul al XIX-lea atribute fundamentale ale fiziologiei feminine. Am amintit mai devreme de teoria inferiorității intelectuale a femeii care era susținută științific prin cântăriri ale creierului. Pentru pozitivistii secolului al XIX-lea, ca și pentru Romântici, femeia era pe jumătate copil, ea nu reușea să depășească în întregime această vârstă.

La noi, în interbelic, putem citi în scrierile prozaice ale lui A. Nora[51] majoritatea capetelor de acuzare misogină. Femeia e acuzată de arghirofilie, perversitate, voracitate sexuală, insuficiență intelectuală, dominație disimulată, ipocrizie. Sentimentalismul și idealismul femeii s-ar reduce, potrivit acestuia, la bani. Pudoarea, gracilitatea, maternitatea fac parte din “diadema de minciuni cu care îi place sexului femeiesc să se împodobească spre a-și menține intact locul de parazit al sexului celălalt”[52]. Perfidia, se mai spune, este pentru femeie o a doua natură. Bărbatul înșeală și o recunoaște, femeia însă înșeală și țipă că “cinstea sexuală e de ea

nedespărțită”[53]. Ceea ce îl determină pe Nora să constate că bărbații “se complac în atitudinea de bufoni ai femeilor”[54]. Femeia e un parazit al bărbatului fiind “covârșită de felurite defecte” și cu “infirmități” de gândire[55]. A. Nora refuză ideologia emancipării femeilor, deoarece femeia ar fi mai mult decât emancipată, “e chiar stăpânul”[56]. Dacă femeilor li s-ar acorda dreptul de muncă, aceasta nu ar duce decât la o creștere a pieței prostituției[57].

De o manieră asemănătoare vedea lucrurile și George D. Nedelcu[58], care se abține totuși de la excese misogine. Cu emanciparea femeii se pierde frumusețea unei lumi, dar și echilibrul social, se ruinează familia și crește imoralitatea. Femeia “rupe vălul” pentru un succes public efemer ce-i vulgarizează condiția. “Să nu transformăm în convențional ceea ce este fundat pe natura lucrurilor. Să nu pervertim femeia”[59]. Femeia politică va ucide femeia mamă. Familia, creație naturală și divină, nemaiavând un reper stabil care fusese până atunci femeia, se va dizolva[60]. Vor apare indivizii fără familie care, ca și indivizii fără patrie, “trăiesc în vid” și sunt “vătămatori”. Decăderea morală este iminentă ca urmare a lipsei de educație morală din familie. Profeție sumbră care justifică procesul făcut feminismului.

“E trist, e dureros de trist să vezi că rezultatul culturai intelectuale ce se caută să se dea femeii nu e altul decât o deșteptare la dorinți deșarte de viață publică, la ambițiuni în dezacord cu firea ei, la revolte în contra menirii ei, la credințe false, că se poate contribui la progresul și educațiunea omenirii pe terenul moral în afară de familie.”[61]

La o privire mai atentă, am putea observa cum instanțe culturale mai onorabile, precum critica literară a epocii, sunt puse și ele în slujba antifeminismului. Un studiu asupra criticii literare ar putea să ne arate, dincolo de relevanța interpretativă, cenzura misogină a acesteia. Sorin Alexandrescu vorbește de o “castrare” a femeii intelectuale române în cadrul grupurilor culturale[62]. Vladimir Străinu documentează această desexualizare a Hortensiei Papadat-Bengescu[63] într-un pasaj explicit. Să ne imaginăm:

“Scriitoare și nescritoare, cucoanele care luau parte la ședințele literare ale cenacului Sburătorul, între anii 1922 și 1926, ocupau un divan așezat în unghiul din fața și dreapta biroului lui E. Lovinescu.

Hortensia Papadat-Bengescu nu lua loc printre semene; rămânea în rând cu scriitorii, care, respectând divanul, se înșirau pe lângă pereții încăperii și, mai adesea, în picioare. Nu s-ar putea spune totuși că între ea și gentilul grup ar fi existat vreo adversitate, nu; dar se complăcea la o distanță oarecare de colțul cu pricina. De altfel chiar opera sa de Româncieră mărturisește această mișcare de respingere sau numai discretă îndepărtare față de formele feminine ale sensibilității. Căci, deși semnând, la începutul carierei, mici proze lirice, Papadat-Bengescu a ajuns la acel Concert din muzică de Bach, în care totul, accent, energie, putere de a sugera, dar și de a disocia, refrigerența intelectuală și dominare a materiei epice, indică un autor și nu o autoare”[64].

Femininul și masculinul se distribuie în spațiul camerei de cenaclu nu la întâmplare, ci potrivit unor mentalități responsabile de percepția socială a sexului. Femeile, grupate sub supravegherea și fascinația maestrului, ocupau, așezate, un spațiu bine delimitat a cărui părăsire putea căpăta o semnificație: adversitate, rebeliune? “Cucoanele” reprezintă un singur personaj în cadrul căruia individualitățile se pierd: “scriitoare și nescritoare”. Spre deosebire de scriitori, dispersați în încăpere, rămași în picioare, liberi adică oricând să se deplaseze sau să plece. Iar printre scriitori, Hortensia Papadat-Bengescu, într-o “discretă îndepărtare” de “colțul cu pricina”. Autoarea, devenită autor, cu toată evidența fizică a sexului ei, beneficia

de o libertate nesanționată în a-și alege locul, de o recunoaștere tacită și generală a masculinității ei auctoriale, îngăduindu-i-se să nu se încadreze în spațiul simbolic în care erau închise semenele.

În schimb, George Călinescu nu crede în “masculinitatea” autoarei. El găsește scrisul Hortensiei Papadat-Bengescu feminin, întreaga operă nefiind decât “o lungă, fină, inteligentă clewetire de femeie, într-un limbaj imposibil”[65]. Călinescu strecoară în pagină propriile sale presupoziii cu privire la femeie. Astfel, personajele Hortensiei Papadat-Bengescu sunt “persoane preocupate de Țce zice lumea”, ambiționând să dea serate, să fie primite la anumite recepții dificile, să reacționeze în toate momentele vieții, chiar cele mai grave, în modul cel mai distins. *Femeile caută aparența socială, plăcerea fizică, igiena corporală, niciodată pasiunea, idealul. Avem de-a face cu un Român feminin de aspirații terestre*” [66] (s.m., M.P.). Femeia, potrivit lui Călinescu, ar fi lipsită de idealuri și de mari pasiuni. Ea nu se poate realiza decât în relație cu bărbatul. Fire practică, ea are ca principale obsesii procreația și stima socială. De aceea, literatura ei acordă o atenție deosebită fiziologiei, instinctului, senzației. E o literatură despre snobism și etichetă, a intimității și artificului, plină de amănunte banale, o literatură ce discursivizează în exces intrigi minore. Femeia se dezinteresează de simboluri și idei abstracte, ceea ce face ca literatura ei, crede G. Călinescu, să nu poată fi decât “plată”, cu “realizări uneori impure”. Idei pe care le reiterea într-un eseu din 1947:

“ Femeia e un satelit al bărbatului, acesta înfățișează centrul său (...). Pasiunile ei sunt strâns înfeudate instinctelor, violent practice (...). Femeia este fizică, bărbatul metafizic” [67].

Cunoașterea la femeie, ne mai informează Călinescu, este bazată pe senzația directă, necritică, ceea ce dă posibilitatea unui răspuns de adaptare mai rapid, dar mai puțin studiat. Afectivitatea ei e schematică, nenuanțată. Printre femei pot fi găsiți marii conformiști și dogmatici. Suferind de un deficit de individualitate, femeia are și o mai mică înzestrare creatoare.

Deși sunt departe de a-mi fi format o părere definitivă despre “antifeminismul” lui Călinescu, exista multe judecăți negative privitoare la femei care i se pot atribui.. Uneori pare a accepta “timpul din urmă, în care femeia tinde spre libertate, spre acțiune, spre câștigarea existenței prin propriile mijloace”[68]. Adesea, dovedește condescendență și parti pris devalorizant față de identitatea feminină

Critica literară, care reprezintă “puterea”, prin exegezele făcute, influențează programul estetic al autoarelor de literatură și dirijează percepția literaturii feminine. Totodată își ia responsabilitatea de a difuza o serie de concepții despre femeie sau de a și le însuși din mediul social și de a le teoretiza și rafina.

Am speranța că rândurile de mai sus creează contrastul necesar pentru a reliefa mai bine contururile discursului feminist despre femei. Fie că e vorba de Alexandrina Gr. Cantacuzino, care compune mesajul unui feminism creștin[69] a cărui principală revendicare este recunoașterea publică a valorii sociale a maternității. Fie că revalorizarea identității feminine este susținută prin imaginarea unui model feminin mai despovărat de imperativele tradiției ca la Calypso Botez. Nu m-a preocupat eficiența acestor discursuri, câtă modernitate creează. Cum cu justețe nota Marius Lazăr, “în ciuda puternicei sale motivări, nu înseamnă astfel și că discursul modernizării însoțește la rândul lui, întotdeauna, și o modernizare reală. Planul istoric și planul discursiv nu se află mereu în concordanță”[70]. Nici nu am vrut să spun: acestea erau mentalitățile ce caracterizau România la acea dată[71]. Ar fi și greu, diferențele dintre indivizi și dintre grupuri nu permit prea multe generalizări. Plecând de la lecturi ale discursurilor despre femeie, am încercat să aranjez pentru

prezumtivul cititor contexte interpretative în care aceste discursuri sa fie cât mai semnificative în ceea ce privește producătorii lor.

* Marin Pruteanu a terminat Facultatea de Istorie a Universității din București în anul 1997. A urmat apoi cursurile de la Masterul de Istoria Ideilor și Mentalităților de la aceeași facultate. A făcut, cu o bursa AUPELF-UREF, un stagiu de specializare la Institutul de Sociologie din Neuchâtel. A lucrat la Muzeul Satului din București, în prezent fiind bibliotecar la Biblioteca Centrală Universitară.

[1] P. Căncea, *Începuturile luptei pentru emanciparea femeii în România*, în "Studii și articole de istorie", V, 1963, pp. 295-296.

[2] În ultima vreme au apărut semnele unor abordări sincronizate cu studiile de gen din cercetarea occidentală. Amintim doar textul d-nei Aurora Liiceanu, *Rivalitate și solidaritate*, din "Secolul XX", nr. 7-9/1996, pp. 119-135 sau studiul Mihaelei Sitariu, *Identități feminine în perioada interbelică. Modele educative și strategii matrimoniale*, în "Anuarul Institutului de Istorie Orală", tom III/2002, pp. 101-117. Roxana Cheșchebec va termina anul acesta la Budapesta un doctorat plin de promisiuni având o teză cu un subiect asemănător cu cel pe care îl tratez eu acum.

[3] P. Căncea, *op. cit.*, p. 297.

[4] *Ibidem*, p. 299.

[5] Relațiile de putere nu sunt, cum ne-ar lăsa să credem teoriile de stânga, univoce. Între cel care domină și cel dominat pot exista schimburi reciproce de beneficii sau chiar inversiuni instabile ale ordinii ierarhice cum bine observa Roger Chartier : "Une telle incorporation de la domination n'exclut pas, pour autant, écarts et manipulations. A preuve, d'abord l'effet de beauté. Pour les femmes, se conformer aux canons corporels (d'ailleurs mobiles et pluriels) édictés par le regard et le désir des hommes n'est pas seulement se plier à une soumission aliénante, mais aussi construire une ressource permettant de déplacer ou subvertir le rapport de domination. L'effet de beauté doit donc être entendu comme une tactique qui mobilise pour ses fins propres une représentation imposée – acceptée mais retournée contre l'ordre qui la produit" ("Différences entre les sexes et domination symbolique" în *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, nr. 4/1993, p. 1007). O fină analistă pe teme feministe și nu numai ne recomandă de asemenea de "éviter le piège des points de vue réducteurs qui postulent une irrémédiable domination ou prophétisent une émancipation triomphante" (Rose-Marie Lagrave, éd., *Celles de la terre. Agricultrice: l'invention politique d'un métier*, Paris, Ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987, p.11).

[6] Aceste date au fost stabilite în urma consultării *Fondului Familial Cantacuzino* ce se găsește la Arhivele Naționale Istorice Centrale. În *Enciclopedia Cugetarea* a lui Lucian Predescu, Alexandrina Cantacuzino e născută în 1881.

[7] Alexandrina Gr. Cantacuzino, *Cincisprezece ani de muncă socială și culturală. Discursuri, conferințe, articole, scrisori*, București, Tipografia Românească, 1928, p. 283. Deoarece mă voi referi la această lucrare mai frecvent, în continuare trimiterile la acest titlu se vor prescurta: AGC, *Cincisprezece ani...*

[8] AGC, *Cincisprezece ani...*, p. 7.

[9] *Ibidem*, p. 86.

[10] Alexandrina Gr. Cantacuzino, *Rostul femeii în viața socială și politică*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1924, p. 5.

[11] *Ibidem*, p. 13.

- [12] AGC, *Cincisprezece ani...*, p. 20.
- [13] *Ibidem*, p. 5.
- [14] *Ibidem*, p. 60.
- [15] *Ibidem*, p. 29.
- [16] *Ibidem*, p. 85.
- [17] *Ibidem*, p. 144.
- [18] Cecilia Cuțescu Storck, *Fresca unei vieți*, București, Bucovina, 1943, p. 318.
- [19] Alexandrina Gr. Cantacuzino, *Femeile în fața dreptului de vot*, București, Tipografia Capitalei, 1929, p. 4.
- [20] AGC, *Cincisprezece ani...*, p. 90.
- [21] *Ibidem*, p. 262.
- [22] Idem, *Mama*, București, Tipografia Capitalei, 1929, p. 14.
- [23] De altfel, Alexandrina Cantacuzino definea politica în felul următor: "Politica este o religie; este cea mai înaltă manifestare a conștiinței omenești în serviciul patriei" (AGC, *Cincisprezece ani...*, p. 137).
- [24] AGC, *Cincisprezece ani...*, p. 66.
- [25] *Ibidem*, p. 90.
- [26] *Ibidem*, p. 145.
- [27] Sintagma apăruse deja la pașoptiști fără a avea însă un conținut politic (Ionela Băluță a scris despre această problemă în "Femeia-cetățeană: între datoria socială și absența politică la mijlocul secolului al XIX-lea" din *Studia Politica*, nr. 3/2002, pp. 673–681).
- [28] Alexandrina Gr. Cantacuzino, *Disciplinarea colectivității prin viața spirituală*, București, Tipografia de Artă și Editura, 1935.
- [29] Iașul se pare că era animat de o intensă activitate feministă care a stârnit mai de mult curiozitatea lui Gh. I. Florescu care a scris despre "Mișcarea feministă ieșeană între anii 1918 și 1921" în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie A. D. Xenopol*, XIV/1977, pp. 371–376. Momentul ar trebui revizitat.
- [30] Pentru aceste date și altele privind unele feministe ale epocii se poate consulta Elena Bogdan, *Feminismul*, Timișoara, Tipografia Huniadi, 1926.
- [31] Calypso C. Botez, *Drepturile femeii în Constituția viitoare*, în *Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor*, București, Humanitas, 1990, p. 127.
- [32] *Ibidem*, p. 128.
- [33] "Semnul cel mai bun că trebuie să ni se dea aceste drepturi integral, este faptul că le cerem", nota și Maria C. Buțureanu în lucrarea sa *Femeia. Studiu social*, cu o prefață de d-ra Eleonora Stratilescu, ed. a II-a, București, Editura Librăriei Socec & Comp., 1921, p. 248.
- [34] Calypso C. Botez, *op. cit.*, p. 129.

[35] *Ibidem*, p. 130.

[36] *Ibidem*, p. 139.

[37] Calypso Botez, *Rapport sur la situation juridique de la femme*, Bucurest, Imprimeriile Centrale, 1932.

[38] E de observat că, în această privință, părerile sunt încă împărțite în bibliografia de specialitate mai recentă pe care am studiat-o. Antoine Prost, într-un capitol din *Istoria vieții private*, “Frontierele și spațiile privatului”, ajungea la concluzia că în societățile tradiționale a lucra în gospodărie era pe atunci o formă de muncă productivă. Dimpotrivă, “a lucra în afara domiciliului era indiciul unei stări de extremă sărăcie”. Abia cu secolul XX, spațiul public și cel privat se diferențiază net și se specializează. Bărbatul lucrează în afara domiciliului și câștigă mult mai mulți bani decât poate să economisească femeia. “Femeia care rămâne acasă devine slujnica soțului său: important nu e faptul că acesta muncește acasă, ci că muncește pentru altul” (Philippe Aries și Georges Duby (ed.), *Istoria vieții private. De la primul război mondial până în zilele noastre*, vol. IX, traducere de Constanța Tănăsescu, București, Editura Meridiane, 1997, pp. 31–32. Eugen Weber crede totuși că în societățile tradiționale femeile erau “vouées à la reproduction et traitées comme des bêtes de somme” (*La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870–1914*, traduit de l’anglais par Antoine Berman et Bernard Genies, Paris, Fayard, 1983, p. 259). În schimb, Martine Segalen aprecia că există o mare diferență între norme și practici în societățile țărănești, iar dominația masculină în cadrul acestor cupluri nu ar trebui să o considerăm decât ca pe o prejudecată (*Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980).

[39] Zestrea condiționa serios șansele de căsătorie ale unei fete. Căsătoria era recunoscută de toată lumea ca fiind o afacere și o oportunitate de ascensiune sau de realizare profesională. În ziarul “Tribuna” apărut la Arad se putea citi la începutul secolului trecut următorul anunț matrimonial: “Un tânăr vicenotar, cu diplomă și practică perfectă, din familie nobiliară română, dorește a se căsători cu o domnișoară sau văduvă fără copii, în etate de 18–30 de ani și din familie bună românească, prin a cărei ajutor, intervenție sau protecție ar deveni notar în vreo comună mai bine situată, locuită de români” (nr. 122/1911, p. 15). Gluma citată de Emilena Tatu ca având circulație în interbelic: “Țmă însor cu 20000 de lei și o femeiet”, nu era chiar o glumă (*Femeia între dorință și realitate*, în “Magazin istoric”, nr. 9/1995, pp. 63–66).

[40] Calypso Botez, *op. cit.*, p. 8.

[41] Michel Foucault, *Istoria sexualității*, traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995, p. 75.

[42] Calypso Botez, *Problema feminismului. O sistematizare a elementelor ei*, s. I., Tipografia Gutenberg, 1920, pp. 9, 46, 47, 48.

[43] *Ibidem*, p. 18.

[44] Ovid Sachelarie, *Codul Civil promulgat la 4 decembrie 1864 și pus în aplicare la 1 decembrie 1865*, București, Editura, Librăria și Anticaria “Juridica”, 1947. Acest articol a fost abrogat în 1932.

[45] Sunt de văzut în această privință diferențele regionale. Femeile din Transilvania și Bucovina aveau garantată deja prin legislația anterioară Unirii egalitatea în administrarea averii (v. Aurel Onciu, *Organizația României Mari. Studiu*, Cernăuți, Tipografia Hermann Czopp, 1920, p. 77). Mai menționez cu această ocazie a marcării diferențelor regionale și faptul că un punct al Rezoluției de la Alba Iulia prevedea dreptul de vot al femeilor, drept de vot care nu va intra în legislația în uz din România nouă decât în 1929, și atunci cu foarte multe condiționări (pe scurt în Cristian Preda, *România postcomunistă și România interbelică*, București, Institutul de Cercetări Politice/Editura Meridiane, 2002, pp. 71 și 89).

[46] Ea își exprimă fără echivoc această intenție: “Dreptul de vot nu este unica preocupare a femeii române. Rolul ce ea ocupă în întregul organism social și îndeosebi în familie, o obligă să se intereseze de aproape de toate problemele juridico-sociale care o privesc personal, cum sunt acelea privitoare la căsătorie, la drepturile ei de mamă și ocrotirea copiilor, la regimul matrimonial, la folosirea

și administrarea bunurilor ei proprii etc.” (Calypso Botez, *Drepturile femeii în viitorul Cod Civil*, s.l., Tipografia “Curierul Judiciar”, 1924, p. 3).

[47] Calypso Botez, *Problema feminismului. O sistematizare a elementelor ei*, ed. cit., p. 33.

[48] Mircea Eliade spune asta într-un text de o rară stupiditate: *Apologia virilității*, în “Gândirea”, nr. 8–9/1928.

[49] *Monitorul oficial. Dezbaterile Adunării Deputaților*, Ședința din 27 iulie 1920, p. 503.

[50] Pierre Darmon, *Mithologie de la femme dans l'ancienne France XVIe-XIXe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1983, passim.

[51] Cred că e același cu jurnalistul A. Nora, născut în 1876, care a publicat în “Adevărul”, “Universul”, “Izbânda” etc.

[52] A. Nora, *Femeia așa cum e*, București, Editura Librăriei Alcaș & Co, 1921, p. 159.

[53] Idem, *Dușmanul femeii*, București, Editura Ancora, s.a., p.16.

[54] *Ibidem*, p. 10.

[55] “Aceași minte îngustă și judecată unilaterală rees din orice acțiune și credință a ei” adaugă A. Nora în *Femeia așa cum e*, p. 33.

[56] A. Nora, ed. cit., p. 8.

[57] Aceași obiecție o întâlnim și la L. Gorjanu, *Femeia. Drepturile și rolul ei*, Craiova, Tipografia Ziarului “Poporul”, s.a. Femeile au în această materie o prezumție de culpabilitate în vreme ce bărbații beneficiază de înțelegere, chiar de compătimire. Un exemplu amuzant dar și sugestiv : *Atlasul Lingvistic Român* găsea pentru “curvă” următoarele variante regionale : muiere stricată, bulandră, spălătură, blăstămată, haimana, muiere bună, fleandură, târfă, lăpădătură, teleleică, flioartă; în vreme ce pentru “curvar” avem : bărbat strâcat de fomei. (Emil Petrovici, *Atlasul Lingvistic Român*, publicat sub înaltul patronaj al M.S. Regelui Mihai, sub conducerea lui Sextil Pușcariu, Suplement. Termeni considerați obsceni, Sibiu, Muzeul Limbii Române, 1942, p. 8).

[58] George D. Nedelcu era consilier permanent al Consiliului Legislativ.

[59] George D. Nedelcu, *Femeia și drepturile politice*, București, Imprimeria Fundației Culturale Regele Mihai I, 1929, p. 5.

[60] Orice efort stilistic merita a fi încercat pentru a evita dezastrul: “Să șoptim femeii și să-i repetăm melodios, duios și cu voce captivantă de sirenă: familia, familia, familia. Să-i șoptim și să o atragem în lăcașul sfânt nu pentru ca să o martirizăm, după cum sirenele prin dulceața cântecelor lor atrăgeau navigatorii la țarm pentru ca să-i sfâșie și să-i mănânce, ci pentru ca să o îmbiem la farmecele vieții de interior, la farmecul de a trăi gospodărint, născând, alăptând, crescând și cultivând copii în bune și sănătoase condițiuni morale, intelectuale și fizice și secundând bărbatul în activitatea lui practică sau intelectuală (...)” (George D. Nedelcu, *Sugestiuni sociale. Decădere morală – Educațiune. Feminismul – Familia – Femeia*, București, Imprimeria Fundației Culturale – Principele Carol”, 1925, p. 26).

[61] George D. Nedelcu, *Aventura feminismului*, București, Imprimeria Fundației Culturale “Principele Carol”, 1925, p. 7.

[62] Sorin Alexandrescu, *Alunecosul, necesarul feminism*, în “Secolul XX”, nr. 7–9/1996, pp. 17–20.

[63] Un întreg capitol al istoriei misoginismului românesc s-ar putea scrie doar studiindu-se receptarea critică a Hortensiei Papadat Bengescu la Garabet Ibrăileanu, G. Topârceanu, Eugen Lovinescu, Tudor Vianu, Mihail Ralea ș.a. Ca punct de plecare ar putea fi folosită antologia Violei Vancea, *Hortensia Papadat-Bengescu*, București, Editura Eminescu, 1976.

[64] Vladimir Streinu, *Pagini de critică literară*, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 121.

[65] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Craiova, Editura Vlad & Vlad, 1993, p. 737.

[66] *Ibidem*, p. 741.

[67] Idem, *Pagini de estetică*, București, Editura Albatros, 1990, pp. 155–157.

[68] Idem, *Gâlceava înțeleptului cu lumea. Pseudojurnal de moralist : I : 1927–1939*, București, Editura Minerva, 1973, p. 117.

[69] Un feminism cu o coloratură conservatoare ce o va apropia în final de extrema dreaptă după cum se poate afla din jurnalul Marthei Bibescu (*Jurnal politic. Ianuarie 1939 – ianuarie 1941*, studiu introductiv, selecție, note și traducere de Cristian Popișteanu și Nicolae Minei, București, Editura Politică, 1979, p. 131).

[70] Marius Lazăr, *Paradoxuri ale modernizării. Elemente pentru o sociologie a elitelor culturale românești*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2002, p. 263.

[71] Mai ales că îmi însușesc criticile aduse istoriei mentalităților; pentru unele dintre aceste critici a se vedea Geoffrey E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, traduit de l' anglais par Franz Regnot, Paris, Editions la Decouverte, 1993.

Anonimatul femeii în estetica României Ceaușiste

Jill Massino*

Una dintre marile promisiuni ale comunismului a reprezentat-o egalitatea. Cu toate acestea, atunci când Marx a scris despre egalitatea socială și despre lupta de clasă, a avut puține de spus în privința egalității sexelor și a emancipării femeii. Colegul său Friedrich Engels, pe de altă parte, în lucrarea sa clasică, *Femeia, Familia și Originea Proprietății Private*, a pus mai pregnant problema, afirmând:

“ Emanciparea femeii devine posibilă doar atunci când aceasta va putea lua parte la procesul de producție la scară socială și atunci când îndatoririle domestice vor ocupa doar o mică parte din timpul ei... caracterul nenatural al dominației bărbatului asupra femeii în familia modernă și necesitatea stabilirii egalității sociale reale între sexe, aceste probleme vor fi prezentate ca stringente doar atunci când bărbatul și femeia vor fi într-adevăr egali în fața legii. Va deveni astfel evident că prima promisiune a emancipării femeii o reprezintă reintroducerea acesteia în industria de stat.” [1]

În această interpretare materialistă a emancipării femeii, autonomia economică și disoluția proprietății private servesc ca pârghe principale prin care dependența femeii față de bărbat este dizolvată. Astfel, dacă femeia devine singura responsabilă pentru propriul mod de viață, aceasta încetează a mai fi proprietatea soțului, o transformare prin care, potrivit lui Engels, relațiile sociale dintre sexe se vor schimba radical. Astfel, instituția căsătoriei se va transforma dintr-un contract economic într-unul spiritual. Odată cu remodelarea căsătoriei ca uniune între sexe, bazată pe aspectele emoționale, Engels afirmă că valorile patriarhale și întregul sistem patriarhal pur și simplu vor dispărea. În ciuda faptului că o astfel de teorie este extrem de atractivă, afirmația lui Engels, potrivit căreia egalitatea economică dintre sexe va conduce la o egalitate deplină între bărbat și femeie, prin abolirea tuturor instituțiilor patriarhale, cum ar fi: religia, tradiția culturală și familia – instituții care perpetuează subordonarea femeii – este extrem de simplistă. De atunci, prin viziunea sa, toate interacțiunile sociale dintre indivizi sunt condiționate de factori economici, „...egalitatea nu implică afirmarea egală a valorilor femeilor și bărbaților deopotrivă, precum și respectarea lor, ci tratarea femeilor ca bărbați”.^[2] Nu este de mirare că activități, care în mod istoric au fost prezentate ca fiind legate fundamental de identitatea feminină, cum ar fi grija copiilor sau îndatoririle casnice, prin această viziune sunt ne semnificative și irelevante.^[3] Ca rezultat, Engels nu a sesizat ca fiind necesară transformarea rolului tradițional al bărbatului, mai ales în ce privește sfera domestică și căsnicia, doar astfel putându-se vorbi de emanciparea femeii.^[4] În concluzie, Engels dă prea mare importanță rolului public al femeii, în detrimentul rolului din sfera privată a acesteia, fapt care l-a făcut să neglijeze atât importanța identității istorice a majorității femeilor, identitate legată de casă și familie, precum și identitatea bărbatului, care în lumina unei egalități ce trebuie atinsă, ar trebui de asemenea să fie subiectul unei schimbări. Considerată din punctul de vedere al mișcării feministe, viziunea marxistă asupra emancipării femeii reprezintă o condiție necesară dar insuficientă.^[5]

Este îndoielnic dacă teoreticienii viziunii lui Engels au realizat sau nu deficiențele teoriei socialiste privind emanciparea femeii. Au existat câteva încercări de a teoretiza acest aspect, dar probabil că cei care au făcut asta, la fel ca Engels, fie au fost convinși că patriarhatul va dispărea luând cu el identitatea inițială a femeii din sfera privată, fie s-au temut că o transformare radicală a ordinii tradiționale privind raportul dintre sexe va compromite propria lor bază de legitimare. Pentru Gheorghe Gheorgiu-Dej și Nicolae Ceaușescu, cea mai importantă preocupare nu a reprezentat-o egalitatea între sexe, ci legitimarea politică, consolidarea puterii, precum și crearea unei mari forțe de muncă. Astfel aspectele din teoria socialistă, cu referire la femei, le puteau fi folositoare, dar doar în condițiile implementării cu grijă a acestor aspecte și a respectării anumitor norme tradiționale (naționale). Este adevărat, dacă luăm în considerare scurta experiență a României ca stat independent, că distrugerea ordinii în ceea ce privește aspectele tradiționale, inclusiv cele legate de relațiile dintre sexe, putea să creeze mari probleme noilor lideri socialiști. Pentru ca această nouă și revoluționară ideologie, cunoscută sub numele de comunism, să fie implementată și să câștige suportul maselor, trebuia să se mențină anumite referințe la națiune, ori tocmai de aceea tradiția ortodoxă și identitatea națională au influențat puternic procesul de implementare prin formarea de credințe și atitudini – datorită mentalităților patriarhale.

Ca rezultat al interacțiunii acestei multitudini de factori, în România, discursul socialist asupra femeii a fost obturat, unidimensional și în nici un caz în întregime revoluționar.^[6] În timp ce ideea conform căreia femeia ar renunța bucuroasă la „îndatoririle” casnice și grija pentru copii în schimbul muncii în fabrică timp de opt ore și a posibilității de a fi activă din punct de vedere politic părea realizabilă, ideea ca

bărbatul să accepte să-și dedice, în mod voit, timpul treburilor domestice a fost privită ca indezirabilă, dacă nu chiar imposibilă. Teama feminizării bărbatului, datorată împărțirii îndatoririlor din sfera privată, a reprezentat o grijă mai importantă decât teama masculinizării femeii, datorată muncilor prestate de aceasta la strung sau conducând tractoare. Ca rezultat, în România ceaușistă, la fel ca în Uniunea Sovietică sau în alte țări satelit ale acesteia, “partidul și statul au încurajat femeia să se implice în sfera publică, să rupă barierele economice impuse de vechile relații, să lase pe seama organizațiilor publice activități din sfera privată ca: îngrijitul copiilor sau spălatul rufelor... cu toate acestea nu s-a pus în discuție niciodată diferența dintre sexe.” [7]

Pentru a îndeplini nesfârșitele planuri cincinale, Ceaușescu a continuat să încurajeze totala implicare a femeilor în câmpul muncii, numindu-le “muncitori socialiști egali” – concepție bazată pe o noțiune androcentristă. În același timp, Ceaușescu credea cu tărie că succesul viitor al statului socialist avea ca bază o populație sănătoasă și numeroasă. Dar cum participarea masivă a femeilor în timpul lui Gheorghiu-Dej la activități de tip muncitoresc a dus la un declin accentuat al numărului populației, Ceaușescu a început să glorifice femeia prin prisma rolului ei de “mame ale națiunii” – o concepție esențializată a identității de gen. Spre deosebire de majoritatea societăților, fie ele totalitare sau democratice, în care ideologia de stat încuraja capacitățile reproductive sau productive ale femeii, în România ceaușistă femeia era obligată să presteze ambele funcții, atât cea reproductivă cât și cea productivă. Această dublă perspectivă asupra femeii reflecta – și în același timp perpetua – strategia lui Ceaușescu de a-și legitima aparentul program “socialist”, prin realizarea unui echilibru între credințele despre femeie și cele despre națiune. Astfel, noțiunea de “comunism național” era crucială nu doar pentru a legitima platforma economică și politică a lui Ceaușescu și pentru a reconstitui evenimentele istorice, dar și pentru a reconstitui identitățile și rolurile femeilor. Utilizând un discurs socialist la adresa femeilor, conjugat cu concepțiile și miturile anterioare referitoare la rolul național (tradițional) al femeii, Ceaușescu a încercat să reconcilieze și să confere sprijin pentru îndeplinirea dublei poveri așezate pe umerii femeilor, aceea de muncitor și mamă.

În continuare voi pune în discuție o selecție de forme “publice” de artă vizuală, respectiv imagini ce erau public accesibile și omniprezente, precum afișe politice, imagini din ziare și reviste, timbre poștale, monumente, picturi murale și artă creată de amatori pentru Festivalul Cântarea României. Prin analiza acestor forme de artă intenționez să surprind modul în care imaginea femeii era construită ideologic precum și legitimarea rolului acesteia prin utilizarea atât a discursului naționalist dar și a celui socialist. De asemenea, intenționez să evaluez gradul în care aceste reprezentări oficiale reflectau realitatea trăită de femei. Ca un corolar, voi analiza media scrise – în special cotidianul de partid *Scânteia* și *Femeia* (oprindu-mă asupra articolelor dedicate Zilei Internaționale a Femeii sărbătorită pe data de 8 Martie) ca o sursă fățiș implicată politic în construcția iconografică a identității feminine de gen. Asemenea Victoriei Bonnell în analiza ei asupra afișelor politice sovietice, și eu tratez aceste imagini ca “texte”, situându-le în largul “univers mental” al teoriei marxiste, politicii socialiste, ideologiei naționaliste și cultului personalității ceaușist. Din păcate, constrângerile spațiale mă determină să mă limitez mai degrabă la modul în care sunt construite aceste imagini și nu la modul în care au fost receptate, făcând astfel imposibil de măsurat gradul în care aceste imagini au reflectat sau influențat opinia publică generală precum și identitățile și experiența de viață a femeilor în special. Cu toate acestea, evaluând imaginile în contextul recentelor studii științifice asupra femeii din România comunistă, sper să clarific faptul că aceste reprezentări vizuale nu reflectă nici pe de parte și nici nu dezvăluie realitățile cotidiene ale femeilor, ci mai

degrabă abat atenția de la aceste realități și le ascund, oglindind poziția de facto a femeilor în societatea românească.

Construirea “femeii noi” [8]

Una dintre marile provocări cărora bolșevicii încercau să-i țină piept în 1917, afirmă Victoria Bonnell, “nu era prăbușirea puterii, ci cea a semnificației.”[9] În mod similar, odată cu “alegerea” lui în 1966 ca secretar al Partidului Comunist Român, Ceaușescu trebuia să câștige control asupra “sferei discursului public” și să “transforme atitudinile populare.” Deși sarcina ideologică a lui Ceaușescu nu a fost nici pe departe atât de monumentală precum cea a bolșevicilor cu 50 de ani înainte, deoarece românii începuseră încet-încet, după 20 de ani, să se aclimatizeze cu regulile comuniste, poziția individului în cadrul societății trebuia să fie revizuită. Ceaușescu s-a prezentat oamenilor ca un lider tânăr, uman și devotat – “comunistul român cu față umană”. Prin denunțarea invaziei Uniunii Sovietice în Cehoslovacia, în 1968, prin restabilirea relațiilor cu vestul, prin reabilitarea prizonierilor din timpul lui Gheorghiu-Dej și prin sprijinirea emergenței democrației în Lumea a Treia, Ceaușescu s-a prezentat pe sine, în fața românilor, în primul rând cu un discurs umanist și nu unul explicit marxist. La un an de la întoarcerea sa din China și Coreea de Nord, Ceaușescu și-a prezentat programul pentru o revoluție culturală al cărei principal beneficiar era nu proletariatul, ci “omul”. Într-un discurs din 1972, Ceaușescu a rezumat programul său pentru crearea *omului nou*.

“ Scopul suprem al politicii noastre este “ omul” , crearea condițiilor pentru muncitor, țăran și intelectual, care să se bucure de toate binecuvântările civilizației. Pentru om celebrăm bazele materiale, dezvoltăm forța productivă, îmbunătățim relațiile de producție, căutăm să înlăturăm tot ceea ce murdărește sau distruge idealul egalității sociale... Noi construim societatea socialistă în care Omul trebuie să fie personajul central, în care totul trebuie să i se supună Omului.” [10]

Pe lângă abordarea unui discurs umanist, Ceaușescu a recunoscut utilitatea naționalismului în prezentarea platformei sale ideologice, naționalismul devenind ingredientul de bază în rețeta comunismului românesc. Motivele sunt simple: România era o țară care pentru multă vreme a fost subjugată dominației imperialiste, cu un comunism de import, deci neagreat de români. Îmbinând ideile socialismului umanist și progresist cu cele ale naționalismului românesc și ale tradiției folclorice, Ceaușescu a prezentat comunismul nu ca pe un import sovietic modern, ci ca pe o caracteristică a spiritualității românești – rezultatul a secole de suferință, rezistență și perseverență.[11] În timp ce industrializarea și urbanizarea erau prezentate ca simboluri ale progresului, cultura rurală și comportamentele tradiționale – în special cele legate de gen – simbolizau adevărata identitate națională a românilor. În timp ce țărani erau încurajați să migreze către orașe și deși multe sate erau ele însele transformate în centre industriale, moștenirea rurală nu a fost nici uitată și nici depășită în acest proces.

Prin corelarea comunismului cu trecutul istoric al României, Ceaușescu a manipulat dorințele poporului său pentru identitate și comunitate națională. Utilizarea selectivă a teoriei marxiste a dus astfel la conturarea națiunii române; programul său politic, deși oficial era un discurs de tip socialist, reflecta însă și valorile, credințele și

idealurile poporului. Mai periculos însă, transformarea discursului socialist într-un limbaj ușor comprehensibil, naționalist, nu făcea decât să ascundă xenofobia.

Apelul din ce în ce mai profund la propagandă – atât naționalistă cât și socialistă – îi era necesar lui Ceaușescu pentru a camufla efectele politicilor sale draconice, mai ales pentru faptul că ele se regăseau cel mai acut în sferele economică și reproductivă. Pentru o mai mare siguranță, hiperbola era o trăsătură comună a propagandei de partid din toate țările aflate sub tutela Uniunii Sovietice, dar în România, “relația dintre saturarea vieții de zi cu zi cu propagandă și deteriorarea condițiilor de viață era inversă: puteam vorbi de o creștere dramatică a capitalului propagandistic paralel cu o eroziune dramatică a capitalului politic și economic”^[12]. În mod real, propaganda din România ceaușistă masca realități precum lipsa duminicilor libere, raționalizarea alimentelor de bază, lipsa apei și a electricității. Deși aceste realități erau comune aproape tuturor românilor, fără îndoială că femeile aflate la vârstă la care puteau naște copii aveau în față o altă provocare, o sarcină în plus. Pentru a-și legitima politicile draconice, Ceaușescu ridica în slăvi mama, definind femeile în termeni esențialiști și particularizanți. În același timp, industrializarea din ce în ce mai accentuată cerea forță de muncă suplimentară, forță de muncă ce nu putea fi oferită decât de femei. Acestea au fost la rândul lor implicate în grandiosul program ce avea ca scop crearea unei “societăți multilateral dezvoltate”.

“ Cea mai mare onoare pentru femei este să nască, să dea viață și să crească copii. Nu poate fi nimic mai scump pentru o femeie decât să fie mamă.” ^[13]

La care se adaugă:

“ România asigură...drepturi egale femeilor cu cele ale bărbaților în toate domeniile de activitate, participarea lor activă la conducerea statului și la toată viața politică și socială a țării.” ^[14]

Deși Ceaușescu putea foarte ușor să laude femeile într-o frază pentru marile lor contribuții la economia patriei, iar în alta pentru contribuțiile lor ca mame, aceste cerințe duble ce împovărau femeia nu puteau fi foarte ușor traduse în imagini vizuale. Astfel, pentru a le convinge pe femei să-și ofere dubla contribuție, propaganda vizuală prezenta rolul productiv al femeii ca separat și rupt de cel reproductiv. Ca rezultat, reprezentările imagistice ale femeilor în perioada Ceaușescu expuneau viziuni trunchiate și, în cele din urmă false asupra vieții femeii. Deși statul se aștepta ca toate femeile să fie superfemei, iconografia socialistă, dacă dorea să fie convingătoare, nu putea să dezvăluie această realitate. ^[15]

Imaginile

În mare măsură, multe dintre imaginile popularizate de stat ce prezentau femei ale erei ceaușiste erau intim legate de vitalitatea industrială și demografică a națiunii române. În timp ce anumite imagini se opreau asupra femeilor din fabrici și ferme, altele o preamăreau pentru capacitățile ei uluitoare de a zămisli. Fără îndoială, aceste imagini au un element care le leagă, și anume reprezentarea femeilor ca

anonime. Fie că e prezentată într-o pictură murală, fie că ia forma unei sculpturi moderniste sau e prezentată în paginile unei reviste sau ziar, femeia apare ca o entitate anonimă, o reprezentare alegorică ce simbolizează mai degrabă calități abstracte și ideale decât o ființă vie.

Depersonalizarea individului este o trăsătură comună artei tuturor societăților totalitare (chiar și unora democratice), servind minimizării diferențelor individuale și camuflării inegalităților sociale, rasiale și / sau sexuale. Astfel, prezentarea femeii ca ideal abstract – simbol al libertății, al industriei și al păcii – ascundea tocmai inegalitățile de care femeile se loveau în sferele politice, economice, sociale și reproductive. Ca parte a aparatului ideologic, aceste imagini, un amestec de realism social și kitsch naționalist, erau construite pentru a prezenta realitatea așa cum ar trebui să fie, nu cum era de fapt. Pretinzând că reprezintă o viziune ideală asupra societății, atât propaganda vizuală cât și cea retorică în perioada Ceaușescu au ignorat falimentul politicilor sale precum și prăbușirea totală a întregului proiect socialist.

În ciuda faptului că exista această ruptură între teoria și practica marxistă – potrivit căreia angajarea masivă a femeii în câmpul muncii nu i-a adus acesteia emanciparea – multe dintre imaginile prezentate în această perioadă căutau să contrazică realitatea prin prezentarea femeilor ca egale ale bărbaților. Acest mit al egalității de gen era cel mai adesea redat prin imagini ale femeii muncind alături de bărbat. Un exemplu în acest sens este pictura murală comunistă, care prin minimalismul de care dădea dovadă avea efectul de a șterge diferențele de gen. Prezente atât în interiorul cât și pe exteriorul clădirilor din întreaga țară, puterea simbolică a acestor picturi murale rezidă în simplitatea lor estetică. Figurile abstracte din *Întreprinderea Armătura* prezintă “oamenii noi” ai lui Ceaușescu uniți într-un singur gând, acela al progresului socialist. În această imagine, care e prin definiție atât un simbol cât și o celebrare a succesului socialist, bărbați și femei sunt prezentați împreună, reprezentând în mod egal constructorii noii națiuni socialiste. Pentru a accentua egalitatea de gen, minimalismul acestei creații oferă o viziune estetică unică asupra patriei, fără conotații de împrumut explicite.

Fig. 1 Liviu Florean & Ion Mitea, *Întreprinderea Armătura*, 1985

Cu toate acestea, ceea ce este mai semnificativ, prezentarea femeilor alături de bărbați ca și când ar fi egalele lor, se îndepărtează total de realitatea României, realitate în care munca era divizată pe sexe. Deși într-adevăr câteva femei munceau cot la cot cu bărbații, în sectorul industrial femeile ocupau în general posturi “mai ușoare”, deci mai prost plătite.[16] Mai mult, deși statisticile oficiale susțineau reprezentarea egală a femeilor în guvern, de obicei acestea ocupau posturi ce nu făceau decât să accentueze calitățile lor esențiale, respectiv în sănătate și educație.[17] Și nu în cele din urmă, în prezentarea femeii în spațiul public sunt omise cu desăvârșire poverile suplimentare aruncate pe umerii acesteia, precum controlul statului asupra propriului lor corp. O descriere mai realistă a frustrărilor zilnice ale superfemeii socialiste se găsește în cuvintele Barbarei Einhorn:

“ Pentru mamele-muncitoare hărțuite, chinuindu-se să-și îndeplinească sarcinile la serviciu, să ia copiii de la școală sau grădiniță și să facă și cumpărăturile în drum spre casă, să gătească, să facă curățenie, să spele, să-și ajute copiii la lecții și să-i ducă la culcare, să-și facă notițe pentru ședința de a doua zi sau temele pentru cursul de calificare la care erau înscrise, superfemeia nu era doar o glumă ci chiar o insultă.” [18]

Și *Eroismul clasei muncitoare* trece cu vederea greutățile cu care femeile trebuiau să lupte zilnic, prin faptul că prezintă aceeași egalitate între femei și bărbați. Femeia corpolentă, cu statura ei amazoniană și prezența impozantă este poziționată alături de bărbat în centrul sistemului solar. Înconjurat de razele strălucitoare ale succesului socialist și de porumbei ai păcii, cuplul privește semnificativ spre un viitor minunat. Pictate pe interioarele și exterioarele a numeroase clădiri publice, astfel de imagini, spre deosebire de cele prezentate în reviste, erau permanent prezente în peisajul cultural al României socialiste, văzute de mii de oameni zilnic. Scopul lor era acela de a aminti permanent de presupusele victorii ale socialismului – în acest caz munca, tinerețea, egalitatea și promisiunea unui viitor mai bun. În anii de început ai regimului ceaușist, când femeile erau încântate de oportunitățile de educație și de angajare din ce în ce mai numeroase, imaginile menționate mai sus puteau fi foarte bine o sursă de inspirație pentru multe dintre acestea. Cu toate acestea, pe măsură ce optimismul inițial a dispărut și femeile au început să înțeleagă cruda realitate, astfel de imagini, dacă erau observate, nu mai erau considerate un element motivațional.

Fig.2 Traian Bradean & Iacob Lazăr, *Eroismul clasei muncitoare*, 1978

La fel ca imensele picturi murale, și timbrele poștale duceau cu ele mesaje puternice despre tinerețe, modernitate, gen. Unul dintre acestea, realizat cu ocazia *Zilei mărcii poștale românești* surprinde viziunea evoluționistă a lui Ceaușescu asupra comunismului ca rezultat inevitabil al perseverenței românilor. Aici tradiția este întruchipată de un tânăr poștaș de la țară flancat de o căruță, tânăr a cărui legătură cu viitorul o reprezintă o scrisoare pe care el o înmânează unei femei mature, încrezătoare, de asemenea lucrător poștal, purtând un costum bine cusut și înconjurată de toate elementele lumii moderne (automobil, tren, avion). Prin realizarea legăturii dintre tradiție și modernitate, această imagine îndeplinește trei sarcini importante. În primul rând, prezintă socialismul ca pe un proces istoric și nu ca pe un import sovietic. În al doilea rând, evidențiază roadele acestui proces, respectiv angajarea femeilor, avansul tehnologic, mobilitate și eficiență crescute. În cele din urmă, forțează privitorul să-și imagineze un viitor și mai bun, încurajând astfel loialitatea față de partid și față de țară. Dar, ca și picturile murale, imaginea este mult mai sugestivă prin ceea ce nu conține, și anume realitatea potrivit căreia nici modernitatea, nici tehnologia și nici socialismul nu au avut efecte benefice asupra vieții femeii.

Fig.3 Ziua mărcii poștale românești, Mihai Mănescu, 1988

Spre deosebire de picturile murale și de timbrele poștale care accentuau egalitatea dintre bărbați și femei în sfera industrială, tablourile, în special producțiile amatorilor cu ocazia Festivalului Cântarea României, considerate de Ceaușescu drept expresia autentică a spiritului național românesc, tindeau să întărească și nu să transforme rolurile tradiționale ale femeilor. Festivalul în sine aduna țărani, intelectuali, femei, copii, artiști amatori și profesioniști în București pentru celebrarea națiunii române. Acest festival, una dintre puținele opțiuni pentru telespectatori, prin accentuarea presupusei stabilități economice a României, a unității naționale și a coeziunii sociale nu era de fapt decât un alt element al cultului ceaușist și un mijloc de a distra atenția populației de la nesiguranța și împovărarea continuă.^[19] Adunate într-un catalog purtând același nume, picturile realizate pentru festival erau apreciate de Ceaușescu pentru stilul lor folcloric și abordarea subiectivă care se îndepărta tot mai mult de realismul socialist, de inspirație sovietică, ce putea fi întâlnit în U.R.S.S. și alte țări din blocul comunist sau în România lui Dej. În cadrul acestor spectacole naive, femeia este prezentată în costumul național din zona sa, dar

înconjurată de simboluri ale modernității sau prezentată ca ocrotind îndatoririle tradiționale ale femeii cum ar fi organizarea unei nunți în sat (vezi *Asta e Moldova mea* și *Nunta*). Imaginile romantice ale vieții de la țară prezentate în cadrul Festivalului Cântarea României, (comune, de altfel, în întregul bloc sovietic), erau prezentate cu scopul de a întări sentimentul național și de a “reîmprospăta” rolul matern al femeii.[20] În România, imaginea țărăncii prezenta în mod particular un simbol puternic: un simbol al fertilității, al devotamentului, al sacrificiului și al răbdării,[21] aici, unde cultura țărănească a jucat un rol folosit în definirea relațiilor de gen. Astfel, în aceste imagini țărăncile sunt construcții alegorice, special destinate nu doar pentru a convinge femeia de rolul său social, ci mai ales, implicit, pentru a-i reaminti acesteia de legătura tradițională dintre suferință, sacrificiu și identitatea femeii.

În ciuda faptului că femeia de la țară păstra obiceiurile tradiționale, în întreaga perioadă comunistă, modul de viață țărănesc nu a fost celebrat. Colectivizarea brutală, ce a inclus deportări în masă, închisoare, tortură și chiar moartea – sub Dej, s-a transformat în “sclavie” față de stat, în perioada lui Ceaușescu.[22] De exemplu, țăranii erau obligați să-și vândă produsele sub prețul real și nu puteau să-și facă stocuri (mai mari decât ceea ce le era necesar pentru o lună), altfel putând fi închiși chiar pentru cinci ani.[23] Totuși, trebuie amintit faptul că poziția femeii de la țară oferea și beneficii, mai ales în perioada anilor 1980, perioada creșterii controlate a fertilității. De exemplu, în comparație cu o femeie de la oraș, femeile de la țară puteau avea mai multă mâncare și mai multă libertate în creșterea copiilor.

Fig.4 Neculai Ursu, *Asta e Moldova Mea*
Prezentată la festivalul “Cântarea României”, 1979–1981.

Fig.5 Catinica Popescu, *Nunta*

Fig.6 Elena Dumitrescu, *Sărbătoare*
Prezentate la festivalul “ Cântarea României” , 1979– 81.

Deși tablourile țăranilor erau menite să accentueze virtuțile fertilității feminine, preamărind astfel rolul unic al femeii de mamă, partidul folosea și fotografii ale mamei tinere, moderne, care locuiește la oraș, toate acestea pentru a încuraja femeile să accepte rolul maternal. Pe parcursul întregii perioade ceaușiste, în paginile revistei *Femeia*, dar și în discursurile președinților Consiliului Național al Femeii, se amintea constant de pericolele pe care le presupuneau avortul sau evitarea sarcinii prin coitus interruptus. Într-adevăr, într-un discurs din 1966 – anul în care a fost adoptat decretul 770 – Suzana Gâdea, pe atunci președinta Consiliului Național al Femeilor, le atrăgea atenția acestora asupra sacrificiului pe care îl presupune îndeplinirea unei noi datorii civice – aceea da a naște. Ea încearcă să justifice aceste sacrificii prezentând capacitatea istorică înnăscută a româncei de a îndura și de a nu se da bătută.

“ Dragostea și respectul au fost întotdeauna caracteristici culturale ale poporului nostru... chiar când suferința, sărăcia și lipsurile erau mari, când era extrem de dificil pentru părinți să le ofere copiilor strictul necesar, femeile au înfruntat cu stoicism greutățile și au crescut [familii cu] mulți copii înconjurându-i cu dragoste și devotament... Au crescut generații inimoase care au garantat

evoluția și continuitatea poporului nostru pe pământurile strămoșești ale patriei noastre.” [24]

Deși pretinzând că reprezintă interesele tuturor femeilor (indiferent de naționalitate, etnie, descendență familială, profesie), multe dintre imaginile din *Femeia* în combinație cu acțiunile unor organizații precum Consiliul Național al Femeilor și discursuri precum cele susținute de Gâdea și alte femei care au urmat-o la conducere, nu făceau decât să sprijine politica pro natalistă a lui Ceaușescu.[25] Propagandiștii partidului au considerat că, sub influența unor astfel de mesaje, femeile vor ajunge cu siguranță să-și iubească viața lor ștearsă, posturile prost plătite, vor ajunge să primească cu plăcere oboseala care le măcina, nu cu resentimente, frustrare sau amărăciune. Și dacă în anumite cazuri acest cult al suferinței nu le-a determinat pe femei să-și îndeplinească îndatoririle productive și reproductive față de societate, amenințarea pedepselor financiare cu siguranță le va determina – sau cel puțin așa credea partidul.[26] Totuși, rata natalității a scăzut – cu excepția anilor 1967 și 1968 – în perioada ceaușistă.[27] Se pare că prin “bombardarea repetată a sferei publice cu imagini și retorică ideologică, propaganda a fost naturalizată ca parte a vieții de zi cu zi a oamenilor, existând posibilitatea să nu i se acorde o prea mare atenție.”[28]

Deși femeilor li se cerea să fie în același timp și făuritoare dar și cele ce perpetuează națiunea, în imaginile vizuale ele erau folosite pentru a reprezenta simbolic patria. Putem vorbi în acest sens de *Monumentul Independenței* (1980), o sculptură realizată de cuplul Gabriela și Gheorghe Adoc. Creată cu ocazia comemorării independenței Munteniei și Moldovei (1877), sculptura reprezintă echivalentul românesc al Statuii Libertății sau French Marianne.

Fig.7 Gabriela și Manole Adoc, *Monumentul Independenței*, 1980

În rolul său de mediu estetic prin care națiunea este reprezentată, femeia este ridicată la statutul de muză. Spre deosebire de sculpturi ale bărbaților, care fie comemorau figuri istorice, fie erau un omagiu adus eroului necunoscut, femeia din sculptura menționată mai sus nu este identificată nici prin nume, nici prin realizările sale.[29] Întruchiparea realizărilor intelectuale și ale suferinței umane în entități masculine nu face decât să reafirme ideile tradiționale potrivit cărora calități precum eroismul și geniul artistic / intelectual sunt apanajul bărbaților. Astfel de reprezentări pătinoare erau departe de realitatea trăită. România ar fi putut să se mândrească cu multe femei ce lucrau în domeniul științei, literaturii, culturii în general, chiar și cu femei ce au avut merite deosebite pe câmpul de luptă, femei ce puteau fi apreciate cu aceleași onoruri acordate bărbaților.[30] Și, într-adevăr, femeile erau apreciate pentru “merite intelectuale, artistice și eroice” în discursurile lui Ceaușescu și în paginile cotidianului de partid *Scînteia*. Aparent, doar în media vizuale femeilor li se nega recunoașterea personalizată la același nivel cu cea a bărbaților. Acest fenomen este foarte bine ilustrat prin intermediul unui afiș politic ce comemora aniversarea a 38 de ani a Republicii Socialiste România.

Fig.8 23 August (afiș aniversar cu ocazia fostei zile naționale a României), 1975

Și în această imagine femeia este reprezentarea alegorică a națiunii. Spre deosebire însă de mai sus menționatul *Monument al Independenței*, în care exclusiv imaginea femeii reprezenta patria, națiunea, în acest caz o femeie și un grup de bărbați sunt folosiți pentru a crea o imagine simbolică a națiunii. Cu toate acestea, modul în care personajele sunt reprezentate pe afiș, transmite același mesaj cu

privire la identitatea de gen – deși mult mai explicit – ca și *Monumentul Independenței*. Așezată pe vârful unui bloc imens, flancat de steagurile Republicii Socialiste România, femeia din această imagine, ca și cea din *Monumentul Independenței*, nu este nominalizată pentru realizările și contribuțiile aduse națiunii. Este o simplă anonimă, simbol al patriei, în timp ce, gravată pe blocul deasupra căruia stă cu mândrie, se află o imagine a soldaților români pe câmpul de luptă. Deși nici numele acestora nu este menționat, imaginea bărbaților este fără îndoială identificată cu virtutea și sacrificiul adus țării. Ei trimit cu gândul mai degrabă la persoane reale, decât la figuri mitice. Prezentarea bărbaților ca actori autentici în drama luptei României pentru independență contrastează puternic cu imaginea femeii ca simbol static. Spre deosebire de imaginea anterioară în care femeia socialistă, modernă, împărțea spațiul vizual cu grupuri de bărbați la fel de moderni, în acest caz femeia este reprezentată ca solitară și anonimă. De fapt, ea este prototipul femeii din România comunistă, anonimitatea fiind consonantă cu absența generală a ei din viața politică și nu numai.

Femme Celebrité: Elena Ceaușescu

Așa cum am menționat anterior, în majoritatea statelor totalitare, scopul principal al retoricii politice este crearea unei comunități de indivizi anonimi și izolați. În astfel de societăți, femeilor și bărbaților, în schimbul promisiunii unui viitor mai bun, li se cere să-și sacrifice dorințele personale, idealurile și chiar identitatea pentru binele socialismului și al națiunii. Totuși, în timp ce bărbaților li se cere să participe la realizarea cauzei comune prin munca pe care o depun, femeilor li se cere să-și ofere munca productivă și / sau reproductivă, deși nu necesar în mod simultan. [31] Excepția de la acest sens, așa cum am arătat în această lucrare, era România lui Ceaușescu. Aici femeilor li se cerea să presteze ambele tipuri de munci și pedepsirea penală a avortului, credea Ceaușescu, crea certitudinea că lucrurile se vor desfășura potrivit planului. Iconografia oficială a României ceaușiste era astfel concepută încât să convingă și să încurajeze femeile în aceste două sensuri. Totuși, deoarece femeia nu era prezentată niciodată în acest dublu rol (simultan într-o singură imagine) adevăratele așteptări față de femeie erau mai degrabă ascunse decât evidențiate. Totodată, astfel de imagini mascau și gradul în care statul politizase viețile private și chiar trupurile femeilor. Spre deosebire de partenerii lor de viață, bărbații, care erau simpli muncitori anonimi, femeile erau anonime și ca muncitoare dar și ca mame. Exista, totuși, o singură femeie care nu era nici anonimă și nici invizibilă în România socialistă: Elena Ceaușescu.

În contrast cu toate celelalte imagini ale femeilor, care le prezentau de la mamă eroină la sculpturi alegorice simbolizând națiunea, Elena reprezenta chintesența și întruchiparea totodată a ceea ce însemna femeia socialistă. Numită simultan academician, doctor, inginer, soție devotată și mamă, vitalitatea cultului Elenei a stat în abilitatea ei de a împărți atât spațiul public cât și puterea politică cu soțul ei. Fie că era immortalizată pe un timbru poștal, o tapiserie sau pe prima pagină a *Scînteii*, la mijlocul anilor '70 românii erau bombardați cu imagini ale Elenei, dar nu numai ale ei, ci și ale lui Nicolae, căci cultul personalității atinsese în acea perioadă dimensiuni de-a dreptul absurde.

Deși în contextul totalitarismului, cultul personalității nu era nimic nou, exista ceva care făcea diferența, și anume faptul că atât bărbatul care deținea puterea în stat cât și soția acestuia erau frecvent prezentați împreună. Astfel, în timp ce regimul lui Lenin, Stalin, ca și cel al lui Hitler și Mussolini prezentau un model pur masculin de lider, întruchipat de un bărbat, în România conducerea era prezentată ca aparținând unui cuplu. Acest mesaj era transmis atât simbolic cât și practic, Elena împărțind nu doar spațiul cultural cu soțul său ci și pe cel politic. Prezentă la toate vizitele din țară și din străinătate, imaginea Elenei ca mână dreaptă a lui Ceaușescu a servit ca dovadă irefutabilă că visul lui Marx, cel al egalității economice și politice între sexe, s-a realizat.

Fig.9 Gheorghe Petrescu, *Bine ați venit*
Festivalul “ Cântarea României” , 1978

Fig.10 Nicolae și Elena Ceaușescu demonstrându-și dragostea pentru
copii cu ocazia Zilei Internaționale a Copilului, București, 1980

Această identitate politică împărțită este foarte bine ilustrată pe timbrul de mai jos, realizat în ultimul an al regimului ceaușist. Creat în onoarea a “50 de ani de la marea demonstrație patriotică, antifascistă și antirăzboinică de la 1 Mai 1939”, acest timbru oferă o viziune artistică a unui tânăr cuplu, Elena și Nicolae Ceaușescu. Deasupra lor apare scris “1 Mai”, dată bine cunoscută în toate țările comuniste, ironic, până și în fosta Germanie fascistă, unde se sărbătorea Ziua Internațională a Muncii. Prezentarea unui cuplu tânăr de conducători, înconjurat de tineri, este o trăsătură caracteristică a discursului socialist, întărind astfel rolul central pe care aceștia din urmă îl joacă în construirea socialismului. Imaginile metroului, tractorului, podului suspendat și fabricii funcționează ca metafore vizuale pentru a ilustra numeroasele realizări ale proiectului socialist în România. În cele din urmă, scopul acelui timbru, care era desemnat să comemoreze atât 1 Mai cât și 50 de ani de luptă împotriva fascismului și războiului, este de fapt altul, și anume acela de a aminti admirabilele realizări nu numai ale socialismului și ale patriei, ci și ale lui Nicolae și ale Elenei Ceaușescu.

Fig.11 Timbru românesc comemorând “50 de ani de la marea demonstrație
patriotică împotriva fascismului și a războiului, 1 Mai, 1939”, 1989

Deși lupta împotriva fascismului reprezenta frecvent o temă principală în imaginile de pe timbre, aceasta servea și pentru comemorarea unor evenimente precum aniversarea Republicii Socialiste. Este cazul afișului “Trăiască 23 August!”, realizat cu ocazia aniversării a 31 de ani de comunism în România. În cea mai mare parte, temele de pe timbrul menționat anterior se regăsesc și pe acest afiș. Simboluri ale industriei și modernității precum și lupta împotriva dominației fasciste sunt prezente în mod evident. Cu toate acestea, în timp ce pe timbru Nicolae și Elena pot fi identificați, pe acest afiș cele două personaje sunt prezentate simplu, ca “oamenii noi”, anonimi și androgini ai Republicii Socialiste România. Personificarea lui Nicolae și a Elenei în imagistica socialistă, esențială pentru ascensiunea cultului lui Ceaușescu, contrastează astfel puternic cu numeroasele imagini depersonalizate ale “omului nou” și ale colectivității socialiste. Așa cum Maria Bucur explică, prezența acestor “figuri antropomorfe”, “corpuri și fețe depersonalizate” și “tendința de a evita

reprezentări ale indivizilor” este “rezultatul unui efort concentrat început după mijlocul anilor '70 de a face ca doar realizările lui Ceaușescu [în acest caz ale ambilor] să iasă în evidență.”[32]

Fig.12 Trăiască 23 August, 1975

În ceea ce privește problematica de gen, ceea ce se poate afirma cu certitudine este faptul că principiul socialismului privind egalitatea între sexe a fost atins în România cel puțin prin trăsăturile androgine ale personajelor prezente în imagini – fie ele timbre poștale, afișe comemorative, statuete etc. Deși aceasta era o evaluare corectă cu privire la cuplul Ceaușescu, nimic nu putea fi mai departe de realitatea pe care femeile din România o trăiau. Imaginea afișată de cei doi conducători nu era deloc o reflectare a realității, ci mai degrabă un simbol sau un ideal. Din această perspectivă, imaginile care o prezentau pe Elena, la fel ca cele ce înfățișau femei în picturi, sculpturi, erau menite să ascundă realitatea, nu să o reflecte.

În timp ce Elena era reprezentată frecvent în diverse imagini alături de soțul ei, nu putem trece cu vederea faptul că apărea și alături de alte femei. Dar întotdeauna doar Elena era nominalizată, celelalte fiind menționate numai din perspectiva meseriei sau cu titlul de “mamă eroină” ori “muncitoare eroină”. De asemenea, alături de Elena apăreau imagini alegorice de femei, așa cum se poate vedea în *Scînteia* din 8 Martie 1983, Ziua Internațională a Femeii. La fel ca în majoritatea numerelor acestui cotidian al partidului dedicate zilei de 8 Martie, și aici Elena este figura centrală, descrisă – cu multă generozitate artistică – drept mama bună, inteligentă și grijulie a României socialiste. Flancată de versuri care îi preamăreau virtuțile, în primul rând pe ale ei și apoi, dacă spațiul permitea, și pe ale celorlalte “mame eroine”, Elena a devenit o adevărată zeiță, întruparea absolută a femeii ideale socialiste, așa cum se poate vedea în următoarele versuri:

“ Primei femei a patriei, omagiul întregii țări,
la fel cum stea stă lângă stea pe eterna boltă cerească,
alături de Marele Bărbat ea păzește
cărarea României spre glorie.”³³

Fig. 13 - 14 Elena Ceaușescu de Cornelia Ionescu (stânga) și “Simbolul femeii” (dreapta),
ambele apar pe coperta *Scînteii* în 8 Martie 1983. Acest număr, ca toate celelalte
dedicate acestei zile,
nu prezintă o femeie obișnuită, doar pe Elena

Femeia care zâmbește ținând în mână o floare și un porumbel și flancată de steagul românesc și de globul pământesc servește ca simbol al păcii mondiale, al feminității dar și al statului socialist și al națiunii simultan. Ca figură alegorică, ea nu prezintă nici un fel de asemănare cu femeia comună a României acelor vremuri. Pentru a surprinde o imagine veridică a realității, fotografia ar fi trebuit să prezinte o femeie care este forțată să treacă prin examene ginecologice la fabrică, stând la coadă la salam de soia, pâine veche, suferind de frig în iernile geroase în apartamente fără lumină și confruntându-se cu coșmarul avorturilor ilegale.[34] La fel cum Ceaușescu în discursul său adresat femeilor din martie 1983 nu a putut “găsi cuvintele potrivite pentru a ne exprima adevăratele sentimente pentru femei”[35] la fel

și producătorii culturali ai lui Ceaușescu nu au putut găsi imagini potrivite pentru a exprima adevărata condiție a femeii.

Cu excepția Elenei, presa populară a întărit anonimitatea femeilor, identificându-le fie cu contribuția ei productivă, fie cu cea reproductivă aduse națiunii. Deși 8 Martie este Ziua Internațională a Femeii, ea nu a putut aduce recunoașterea ei ca individ. Acest lucru este cu siguranță datorat în parte faptului că, în regimul Ceaușescu, Ziua Internațională a Femeii era de fapt Ziua Internațională a Elenei. Deși zeificarea Elenei în *Scînteia* a luat proporții absurde, în același timp a dezvăluit maniera illogică în care mașina de propagandă socialistă opera. Dacă acoliții lui Ceaușescu ar fi încercat măcar să nominalizeze câteva dintre eroinele socialiste din viața de zi cu zi ale României, probabil că femeile ar fi fost mult mai convinse de “rolurile nobile” pe care le aveau. Dar luând în considerare lipsurile materiale extreme pe care erau nevoiți să le suporte atât bărbații cât și femeile, teroarea Securității și cultul personalității erau singurele lucruri care ar fi putut să asigure o poziție de putere Ceaușeștilor.

Astfel, nu ne miră faptul că Elena a luat măsuri atât de desperate pentru a-și întregi cultul personalității, în anii '80 atât ea cât și soțul său atingând maximul nepopularității.[36] Pe lângă faptul că persoana publică a Elenei s-a dovedit a fi o invenție, egalitatea aparentă – mulți ar spune superioritate – de care se bucura în relația cu soțul său era un subiect rar întâlnit în căminele românești. De fapt, în multe privințe, Elena reprezenta excepția ideală, singura femeie care avea cu adevărat influență politică. Dar aceasta era o pură invenție menită să distragă atenția de la mizeria, sărăcia și neputința ce caracterizau viețile celor mai multe femei.[37] Pentru marea lor majoritate salariul net era nesemnificativ. Ele nu aveau influență în sfera politică și economică și ocupau posturi ce le ofereau salarii sub necesarul minim de subzistență și puține oportunități de avansare.[38]

Tratamentul pentru cei care se încumetau să critice regimul e foarte bine ilustrat de exemplul lectorului universitar Doina Cornea care, în 1987 a fost arestată la domiciliu pentru că a lansat manifeste anticomuniste în care cerea oprirea distrugerii satelor, abolirea învățământului marxist-leninist și, mai general, dizolvarea conducerii tiranice a lui Ceaușescu.[39] Pe lângă Doina Cornea mai erau mii, poate milioane de anonimi care se opuneau regimului, dar despre ale căror povești abia începem să auzim. Declinul ratei nașterilor în perioada lui Ceaușescu, în pofida asprei pedepse în cazul avorturilor, este unul dintre indicatorii relevanți ai rezistenței feminine în fața politicilor invazive ale regimului. În același timp, reprezintă un testament al suferințelor îndurate de femei și al riscurilor pe care acestea și le-au asumat în încercarea lor de a câștiga o doză de control asupra propriilor corpuri și asupra sănătății familiilor lor în general.

Concluzii

Departe de a fi elementul cheie al emancipării pe care Engels a visat-o, în România lui Ceaușescu, angajarea femeii a reprezentat încă un mod de a evidenția inegalitățile de gen. Nu s-a ajuns la dispariția patriarhatului. Activitățile domestice au rămas în cea mai mare parte în slujba femeii. În ceea ce privește sfera privată și relațiile dintre sexe, nici marele conducător și nici mult prea stimata sa companioană nu au oferit nici o sugestie pentru modul în care ar putea fi transformate valorile

patriarhale. Din păcate, moștenirea relațiilor patriarhale nu a fost nici pe de parte transformată, ci mai mult, “a fost exacerbată de structura paternalistă a statului socialist.”[40]

Astfel, nici una dintre aceste măști, oricât de penetrante au fost, nu au reușit să ascundă realitățile din viața femeii: controlul ginecologic obligatoriu, bianual, teama de a nu fi amendată, închisă sau teama de un șoc psihologic în urma unui avort, pierderea completă a dreptului reproductiv odată ce fetusul a devenit “proprietatea socialistă a întregii societăți”[41]. Nici primele pentru mamele eroine, nici concediul de maternitate de 8 luni, nici bonusul de 8,8% din salariu nu au putut compensa suferința cotidiană a femeii.[42] În spatele reprezentărilor vizuale ale egalității se ascundea adevărul despre așa-numitul progres socialist – opresiunea fizică și teroarea psihologică născute de politicile reproductive ale lui Ceaușescu. Fie ea un mozaic ce mășăluiește alături de partenerul ei de viață, o frumoasă sculptură simbolizând independența, muncitoarea eroină de la 8 Martie sau țărancă idilică pe ogorul său, femeia nu e identificată niciodată ca individ, doar ca ideal, mit sau simplu, tovarășă. Anonimitatea femeii în estetica României ceaușiste are consecințe duale și chiar contradictorii: ea este simbolul idealizat al națiunii, dar în același timp este victima neputincioasă a politicilor socialiste. Astfel, prezentarea femeii din prisma lui Ceaușescu drept o simplă anonimă, deși egală cu partenerul său de viață prin statutul de cetățeni socialiști, în realitate ascunde adevărata inegalitate și neputință în sfera politică dar și economică, socială și reproductivă. Văzută în această lumină, anonimitatea femeii în diferite forme de artă, reflectă anonimitatea reală a femeii în societatea românească în general, făcând din aceasta una dintre singurele arii de propagandă în care diferența între ideologie și realitate este neglijabilă. Româncă a devenit ceea ce Lenin s-a temut când a conceptualizat “noua femeie” în socialism: mai degrabă o replică vizuală idealizată decât un adevărat individ anonim cu influență politică reală și egală.

* Jill Massino, doctorand la Universitatea Bloomington, Indiana, interesată de problema statutului femeii în România epocii ceaușiste.

[1] Friedrich Engels, *Women, the Family and the Origin of Private Property*, Middlesex, Hammondsworth, 1986, pp. 120–121.

[2] Doina Pasca Harsanyi, *Women în România*, în Nanette Funk & Magda Mueller, *Gender Politics and Post-Communism: Reflections for Eastern Europe and the former Soviet Union*, London, Routledge, 1993, p. 41.

[3] Asta nu înseamnă că Engels nu a teoretizat modul în care putem sprijini femeia în ce privește obligațiile ei familiale și maternale, a menționat în lucrarea sa necesitatea grădinițelor și a bucătăriilor comune. Într-un fel, nu a recunoscut importanța istorică a familiei și a creșterii copiilor în identitatea femeii.

[4] Barbara Einhorn, *Cinderella Goes to Market: Citizenship, Gender and Women's Movements în East Central Europe*, London, Verso, 1993, p. 19

[5] Mai mulți cercetători feminisți l-au criticat pe Engels pentru simplitatea modului în care a tratat “problema femeii” în viziunea materialismului dialectic. Considerând patriarhatul și opresiunea femeii ca fiind o consecință a proprietății private și a capitalismului în general, Engels, așa cum Judith Stacey afirmă, a ignorat “semnificația socială și varietatea istorică a patriarhatului”, o realitate care, așa cum Joan Scott comenta, obturează întregul “proiect al femeii” subsumând feminismul unei “mult

mai universale perspective”. See Janet Sayers, May Evans & Nanecke Redclift, *Engels Revisited: New Feminist Essays*, London, 1987 for a broad range of feminist critiques of Engels.

[6] Revoluționar în sensul exprimat de Alexandra Kollantai și mai ales de Nadezda Krupskaya, ambele au recunoscut necesitatea egalității în sfera publică cu privire, în particular, la relațiile sexuale și la treburile gospodărești.

[7] Elizabeth Wood, *The Baba and the Comrade. Gender and Politics, în Revolutionary Russia*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 207.

[8] Este un joc de cuvinte, având la bază conceptul de “om nou”, un prototip uman modern, harnic și cultivat, născut din proiectul socialist și la care Ceaușescu făcea în mod constant trimitere în discursurile sale.

[9] Victoria Bonnell, *Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 1.

[10] După Stephen Fisher Galați, *Twentieth Century România*, New York, 1970, pp. 190–210.

[11] Pentru o analiză fascinantă a modului în care istoria a reprezentat un element cheie în propaganda comunistă, vezi discuția despre Răscoala lui Horea din capitolul 6 al lui Katherine Verdery *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's România*, Berkeley, University of California Press, 1991.

[12] Kligman, *Politics*, p. 117–8.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Discursul lui Nicolae Ceaușescu la ședința plenară a Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, iunie, 1973.

[14] Citat în 1977 (de Ceaușescu) din articolul 23 al Constituției RSR. Gail Kligman, *The Politics of Duplicity: Reproductive Policies in Ceausescu's România*, Berkeley, University of California, 1997, p. 27

[15] Choitali Chatterjee, *Celebrating Women, The International Women's Days in Russia and the Soviet Union, 1909–1939*, PhD Dissertation, Indiana University, 1995, p. 295.

[16] Doina Pasca Harsanyi, *op. cit.*, p. 43. De menționat că pentru multe femei locul de muncă erau un mediu în care se desfășurau relațiile sociale, schimbul intelectual și se obținea confortul emoțional. Prin intermediul colegelor lor, femeile aveau acces la anumite produse alimentare altfel greu de obținut.

[17] Deși femeile erau egal reprezentate în poziții de putere, de cele mai multe ori ele erau neputincioase în a lupta pentru drepturile femeilor și puteau opta pentru a se folosi de poziția lor pentru a obține beneficii materiale pe linia partidului.

[18] Deși acest pasaj descrie viața superfemeii socialiste din RDG, o țară nici pe departe atât de disperată precum România, nu există dubiu că multe românce s-au recunoscut în această descriere, pp. 240–241.

[19] Anna Giurchescu a caracterizat Cântarea României ca “punctul de intersecție al națiunii române”. Pentru o mai bună analiză a capitalului simbolic al acestui festival, vezi Anna Giurchescu, *The National Festival “Song of România”, Symbols in Political Discourse*, în Arvidson, Claes & Blomqvist, Erik. *Symbols of Power: The Esthetics of Political Legislation in the Soviet Union and Eastern Europe*. Stockholm, Almqvist & Wiskill International, 1987, pp. 164–166.

[20] Ilich & Sylvestrova, *op. cit.*, p. 162.

[21] Harsanyi, *op. cit.*, pp. 39–40.

[22] Colectivizarea în România, din perioada 1949 to 1962, a avut ca rezultat crearea a mii de "kulaks" (C.A.P.) și arestarea oricărui țăran care era considerat ca necooperant. Astfel 80000 de țărani au fost arestați. Deletant, *Romania Under*, pp 81–83.

[23] Verderey, *National Ideology*, p. 77.

[24] Suzana Gâdea, *Raportul Consiliului Național al Femeilor din Republica Socialistă România*, " Femeia" , nr. 7, 1967, Kligman, p. 121. În continuarea discursului, Gâdea aduce la cunoștință faptul că timpul acordat de femei muncii în casă ar trebui redus, pretinzând că " prea multe din timpul liber al femeii este pierdut cu chestiuni ce privesc familia" . Din păcate, nu a fost formulată nici un fel de politică pentru a susține această afirmație.

[25] E important de menționat că Consiliul Național al Femeilor era responsabil cu organizarea a numeroase activități de supraveghere – cu privire la sănătatea reproducerii – împotriva femeilor. Kligman, *Politics*, p. 113.

[26] cu decretul 411 din 1985 se aștepta ca numărul copiilor la o femeie să crească de la 4 la 5. La fel s-a întâmplat cu vârsta la care femeile puteau fi pedepsite prin lege dacă avortau și cu vârsta maximă până la care femeile puteau procrea. Trecerea s-a făcut de la 45 la 49 de ani. Oricum, nașterea a 5 copii nu conferea mamei decât Medalia maternității – clasa a doua. Pentru a primi titlul de Mamă eroină o femeie trebuia să aibă cel puțin 10 copii. Kligman, *Politics*, p. 68.

[27] Kligman, p. 58.

[28] *Ibidem*, p118.

[29] Într-adevăr, chiar și soldatul necunoscut are un capital cultural mai mare, deoarece este comemorat pentru contribuția lui adusă națiunii.

[30] Pentru o fascinantă descriere a românelor participante la război, vezi Maria Bucur, *Between the Mother of the Wounded and the Virgin of Jiu: Romanian Women and the Gender of Heroism during the Great War*, "Journal of Women's History", 12.2, Summer 2000.

[31] Potrivit lui Kligman, majoritatea țărilor din blocul sovietic au liberalizat legislația privitoare la avort în 1956, urmând exemplul URSS, unde avortul a fost legalizat în 1955. În aceste condiții, putem spune că femeile nu erau obligate prin lege să satisfacă această funcție duală., p. 48

[32] Maria Bucur, " Romanian Posters During the Ceausescu Period" , din cadrul expoziției *Behind the Iron Curtain: Poster Art from Poland and Romania*, School of Fine Arts, Indiana University, Oct 22, 1999–Noiembrie 21, 1999.

[33] Citat din poemul *Omagiu*, " Scînteia" , 8 Marie 1981:1

[34] Până în 1983, pâinea, făina, zahărul și laptele au fost raționalizate. Dennis Deletant, *Romania under Communist Rule*, Iași, România, Portland, OR: Center for Romanian Studies în cooperation with the Civic Academy Foundation, 1999, p. 177.

[35] " Scînteia" , 1983 p. 1.

[36] Mary Ellen Fischer, *Women în Romanian Politics: Elena Ceausescu, Pronatalism and the Promotion of Women*, în *Women, State and Party în Eastern Europe*, Ed. Sharon L. Wolchik & Alfred G. Meyer Durham, Duke University Press, 1985, p. 122.

[37] deși femeile erau promovate pe anumite posturi sus puse, acestea erau de cele mai multe ori posturi ce trebuiau umplute pentru a se realiza planul sau posturi ce erau menite să reflecte afinitățile naturale ale femeilor pentru domenii ca educație, sănătate. Fischer, p. 127.

[38] Doina Pasca Harsanyi, *The Participation of Women în the Workforce: The Case of Romania*, în Barbara Lobodzinska, *Barbara Family, Women and Employment în Central and Eastern Europe* (Westport, 1995) p. 64.

[39] Concediată de la Universitate în 1983 pentru folosirea de texte filosofice din vest, Doina Cornea a devenit persona non-grata a partidului. Cazul ei a atras atenția Comisiei pentru Drepturile Omului ONU. Deletant, pp. 190–193.

[40] Kligman, *Politics*, p. 25.

[41] *Ibidem*, pp. 64; 113

[42] *Ibidem*, pp. 72–80.

Cultul Elenei Ceaușescu în anii '80

Cristina Liana Olteanu*

1. Preliminarii

Începutul erei Ceaușescu a însemnat în istoria comunismului românesc nu numai o schimbare de perspectivă asupra noilor practici politice de desemnare a liderului partidului, ci și o altă imagine a conducătorului partidului. Pentru opinia publică, Nicolae Ceaușescu nu mai era un prim-secretar de partid comunist umil și supus Moscovei, ci un secretar general comunist rebel, dornic de afirmare pe scena politică internațională; de asemenea, imaginea vieții sale private nu mai corespundea celei a predecesorului său, singuraticul Gheorghe Gheorghiu-Dej, ci, dimpotrivă, era cea a unui familist convins. Era încă un motiv în plus pentru care populația să aprecieze, pentru moment, în mod pozitiv, transformările politice care se produsese în România.

Pentru început, vom încerca să analizăm felul în care s-a repercutat imaginea de **om de familie** a lui Nicolae Ceaușescu asupra ascensiunii ulterioare a soției sale, Elena Ceaușescu. Ipoteza de la care pornim este că sublinierea publică a statutului de soție a conducătorului absolut al partidului face parte din strategia pe care Ceaușescu o adoptă în promovarea membrilor familiei sale. Astfel, accentuarea ideii că Elena Ceaușescu nu este numai un tehnocrat, ci că, în plus, aparține familiei conducătoare, este un semnal de afirmare, dezinhbată de prejudecata nepotismului politic, a suveranității politice a șefului. Cu alte cuvinte, Ceaușescu oficializează mesajul “protectoratului politic”: cine se află sub oblăduirea sa ori cine aderă la poziția de client docil, își asigură cea mai sigură ocrotire politică. Acesta a ales cea mai avantajoasă cale de consolidare și permanentizare a puterii sale, aceea de construire a unei rețele patrimoniale de “distribuire” a autorității. Prima pe listă a fost soția sa, urmată apoi de celelalte rude; restul nomenclurii “existând” pe baza principiului rotației cadrelor.

La începutul carierei sale publice, Elena Ceaușescu este **soția** secretarului general al partidului, Nicolae Ceaușescu, un conducător de partid a cărui imagine este complet alta față de cea a predecesorului său: tânăr, curajos în relațiile externe și deschis dialogului cu societatea.

Care a fost rolul Elenei Ceaușescu în acest început optimist de drum de la sfârșitul anilor '60? Inițial, prezența ei pe lângă secretarul general al partidului a avut rolul de întărire a convingerilor poporului că alegerea în fruntea partidului a unui român patriot și familist pe deasupra, Nicolae Ceaușescu, reprezintă etapa reintrării în normalitate a regimului politic. Elena era prezentă ori de câte ori Ceaușescu "se arăta" publicului: la recepții diplomatice, în călătoriile sale de răsunet în străinătate sau în timpul vizitelor de lucru din ce în ce mai dese.

Fotografia celor doi reprodusă în ziare sau reviste din țară și din străinătate recrea tradiția publică a familiei, ocultată pentru o bună perioadă a istoriei stalinist-dejiste a partidului. Ca soție de lider comunist, Elena Ceaușescu însăși părea să însemne altceva: "când Ceaușescu se aruncase în politica de deschidere internațională, apariția publică a Elenei Ceaușescu, așa stângace și vulgară cum era ea, a putut fi resimțită ca un semn de normalizare; și, totuși, comparată cu celibatul simbolic al epocii staliniste, conjugalitatea noilor stăpâni părea de bun augur. Între butucănoasa nevastă a lui Hrușciiov și eleganta Raissa Gorbaciova, soția lui Ceaușescu părea să semnifice un nou stil politic, mai relaxat și mai atent la valorile individuale"[1].

Considerăm că o analiză atentă a felului în care sunt valorificate în discursul oficial aspecte din viața privată a familiei Ceaușescu este utilă pentru reconstituirea mecanismului de inventare a imaginii formale a celor doi membri ai cuplului[2].

Nicolae Ceaușescu devine în 1973[3], în mod oficial, prototipul omului de succes: politician de carieră împlinit, recunoscut și apreciat de societate și înconjurat de dragostea familiei sale; impunerea publică a lui Nicolae determină un fenomen asemănător în viața soției sale; **Elena Ceaușescu acumulează prestigiu (sau măcar recunoaștere publică) tocmai datorită faptului că este partenera de viață a primei persoane politice a României.** Pe parcurs, ea fructifică această întâietate, acumulând diverse titluri științifice onorifice în țară și străinătate. Cultul lui N. Ceaușescu devine o realitate intrinsecă societății și partidului. Se poate spune că în 1974 Ceaușescu a trecut de la faza autoritară a regimului său la cea oligarhică[4], situație care i-a permis integrarea în elita politică decizională a propriei gărzi, printre care și a Elenei Ceaușescu, soția sa, în jurul căreia se va iniția peste numai cinci ani un cult al personalității asemănător persoanei lui.

Titlurile oficiale pe care Nicolae Ceaușescu le acumulează pînă în 1974 arată intențiile sale de personalizare a puterii și de creare a unor poluri de susținere proprii: secretar general al partidului în iulie 1965 la Congresul al IX-lea al partidului; în decembrie 1967, președinte al Consiliului de Stat; președinte al Consiliului Suprem pentru Dezvoltare Economică și Socială în martie 1969; președinte al Consiliului Național al Apărării și Comandant Suprem al Forțelor Armate în decembrie 1972[5]; președinte al Consiliului Național al Oamenilor Muncii; iar ca o „răsplată” pentru toate titlurile primite pînă atunci N. Ceaușescu este numit Președintele Republicii în martie 1974.

La prima sărbătorire de ampoare a zilei de naștere a lui Ceaușescu din 26 ianuarie 1973[6] la care au participat toate instituțiile politice și culturale ale statului (reprezentanții ministerelor și ai PCR, ai Gărzilor Patriotice, ai militanților din ilegalitate ai partidului, ai mișcării muncitorești din România, ai Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste, ai C.C. al UTC, ai Academiei RSR, Academiei "Ștefan Gheorghiu", Academiei de Științe Sociale și Politice, ai Uniunii Scriitorilor, Uniunii Artiștilor Plastici, ai Uniunii Compozitorilor, ai Uniunii Ziariștilor, ai Consiliului Național al Științei și Tehnologiei și prim-secretarii județeni de partid), acesta este numit

„teoreticianul strâns legat de viață”⁷ și “om de omenie”⁸; primește titlul de *Doctor Honoris Causa* al Universității din București de la președintele Comisiei Superioare de Diplome, Paul Niculescu-Mizil, pentru „contribuția teoretică și practică la edificarea socialiste a patriei”⁹, iar dramaturgul Horia Lovinescu propune ca numele epocii contemporane să fie “Secolul Ceaușescu”¹⁰.

Despre Elena Ceaușescu se vorbește pasager, ea fiind doar “utecista Elena Petrescu” sau **soția** celui sărbătorit. Singura instituție care va saluta și prezența ei la eveniment va fii Academia “Ștefan Gheorghiu” (pepiniera de cadre instruite de partid) al cărei mesaj începe astfel: “iubite tovarășe Nicolae Ceaușescu și tovarășă Elena Ceaușescu să primiți urările noastre fierbinți”; o va mai face și profesorul universitar Octavian Fodor, rectorul Institutului de Medicină și Farmacie din Cluj¹¹. În rest, prezența soției Elena Ceaușescu, care nu “se recomandă” prin propriile sale calități, decât prin aceea de “tovarășă de viață” a președintelui, nu este sesizabilă decât prin intermediul fotografiilor¹²; în *Omagiul* din 1978 este alocat un capitol separat imaginii domestice a conducătorului – “Președintele României în atmosfera caldă a vieții de familie”¹³; acest capitol cuprinde nouă fotografii ale cuplului Ceaușescu în diferite situații: la munte sau acasă; este o fotografie a cuplului împreună cu mezinul și preferatul lor, Nicu Ceaușescu, mai este o fotografie cu tatăl și fiul Nicu, jucînd șah; ceilalți doi copii, Zoe și Valentin, apar alături de părinți separat de Nicu, într-o altă fotografie.

Observăm o ierarhizare a priorităților mesajului: în primul rând, se arată că Nicolae Ceaușescu trăiește în mijlocul unei familii destul de numeroase – așa cum îi plăcea – și unite; el este bărbatul conservator, adept al acestui gen de familie; pe de altă parte, prin expunerea imaginii familiei Ceaușescu în spațiul public, sunt indicați candidații preferați pentru mâna dreaptă a conducătorului partidului: Elena și Nicu Ceaușescu.

2. Ceremonialul politic

Nicolae Ceaușescu a devenit un erou exemplar al neamului în 1973, când, pentru prima dată, propria lui zi de naștere se transformă într-un ritual politic de celebrare publică a puterii șefului de partid¹⁴. Cu această ocazie, membrii Comitetului Executiv al Partidului împreună cu cei ai guvernului și ai Consiliului de Stat îi decernează titlul de “Erou al Republicii Socialiste România”. În 1978, cu prilejul aniversării a “60 de ani de viață și 45 de ani de activitate revoluționară”, primește pentru a doua oară înaltul titlu de erou al României și ordinul “Victoria Socialismului”¹⁵. Decernarea titlurilor este însoțită de un spectacol al “plecăciunilor” față de președinte la care nu-și permite să lipsească nici un membru cu autoritate sau prestigiu al societății românești; poporul român asistă și el, nedumerit sau siderat, prin intermediul presei sau al televiziunii, la așezarea pe pedestal a Conducătorului.

Cum putem interpreta aceste manifestări asemănătoare ceremoniilor de încoronare a unui monarh de ev mediu, la care își depun “omagiul” vasalii săi și mai puțin potrivite unui eveniment monden de secol XX? Cea mai elocventă explicație a apariției acestui fenomen este aceea a atotputerniciei lui Nicolae Ceaușescu, deținător absolut al tuturor pârghiilor de control al societății și al partidului. Istoria ne-

a arătat că, în cadrul oricărui tip de regim totalitar, o dată acumulată, puterea este exteriorizată; afișarea publică a acesteia determină „multiplicarea”, întărirea ei.

Michel Foucault oferă o descriere a funcției exercitate de procesul exhibării puterii: “Prin tradiție, puterea este ceea ce se vede, ceea ce se arată, ceea ce se manifestă și, în chip paradoxal, își găsește principiul forței tocmai în mișcarea prin care o desfășoară. Cei asupra cărora se exercită puterea pot rămâne în umbră; nu primesc lumină decât de la acea parte de putere ce le e concedată, sau de la răsfrângerea de o clipă a acesteia pe chipul lor”; ceremonia este “o expresie excesivă a “forței”, o “cheltuială” în același timp exagerată și codificată prin care puterea își reface forțele. Se înrudește mai mult sau mai puțin, cu triumful. Apariția solemnă a suveranului aduce cu sine ceva de sacralizare, de încoronare, de întoarcere de după victorie.”¹⁶.

Ceremonialul celebrării Elenei Ceaușescu își are începuturile pe data de 7 ianuarie 1979, când aceasta împlinește 60 de ani de viață și 40 de ani de activitate revoluționară; “pentru activitatea revoluționară în mișcarea muncitorească, pentru afirmarea științei românești, pentru aportul deosebit la înfăptuirea politicii partidului și statului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate”¹⁷ este decorată cu ordinul “Steaua Republicii Socialiste România”, clasa I.

La sărbătoare participă elita partidului și membrii guvernului, reprezentanții altor instituții care depind direct sau indirect de autoritatea politică a Elenei Ceaușescu (academii, institute de cercetare).

Partidul, intelectualii și “istoria”¹⁸ săvârșesc gestul de reverență față de pretenția “academiciei” la celebrare publică.

Manea Mănescu, președintele Consiliului de Miniștri, membru al Comitetului Politic Executiv, este primul care semnează actul de recunoaștere a autorității politice a primei “tovarășe” a țării. În numele organismului de partid din care face parte, al guvernului și al Consiliului de Stat citește o scrisoare-elogiu în care Elena Ceaușescu este caracterizată “*remarcabil exemplu de militant comunist pentru libertatea și independența patriei*” și “*strălucitor om de știință*” ¹⁹. Sărbătoarea “în mijlocul partidului” se termină cu o „masă tovarășească”.

Personalitatea Elenei Ceaușescu devine un punct de atracție necesar și inevitabil pentru intelectualii români; ei sunt reprezentați la eveniment de academicieni, deținători de funcții în guvern și de poziții privilegiate în partid, ocupați cu politicile culturale, educaționale și de cercetare ale statului; de asemenea, organisme pe care le conduc, transmit telegrame de felicitare: Consiliul Național pentru Știință și Tehnologie, Academia Republicii Socialiste România, Ministerul Educației și Învățământului, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul Central de Chimie, Institutul Central de Fizică, Comitetul de Stat pentru Energia Nucleară, Consiliul Național al Femeilor.

După șapte ani de directorat al Elenei Ceaușescu la Institutul Central de Chimie (ICECHIM), cincizeci și trei de cercetători din acest institut editează o culegere de nouăsprezece articole științifice sub forma unui „omagiu din partea colaboratorilor” în onoarea “savantei de renume mondial”: *Academician doctor inginer Elena Ceaușescu, Participări la manifestări științifice. Omagiu din partea colaboratorilor*²⁰. Prin această “inițiativă”, publicarea mărturiei performanțelor intelectuale ale Elenei Ceaușescu, chimiștii români sunt chemați să-i certifice în plan simbolic competența științifică exemplară.

Cei prezenți la acest eveniment sunt susținătorii și, în același timp, protejații academicieni: Ion Ursu, președinte al Consiliului Național pentru Știință și Tehnologie (îi va ceda această poziție Elenei Ceaușescu nu peste mult timp – în iunie 1979, el devenind adjunctul și permanentul fidel al superioarei sale); Nicolae Giosan, președintele Academiei de Științe Agricole și Silvicultură (creată în 1969), Mihail Florescu, ministrul Industriei Chimice, Suzana Gâdea, ministrul Educației și Învățământului, Mihnea Gheorghiu, președintele Academiei de Științe Sociale și Politice (singura instituție care încă din 1973 săvârșise gestul politicos de a saluta prezența Elenei Ceaușescu la ceremonia aniversării conducătorului partidului), Ion Anton, Cristofor Simionescu, Șerban Țițeica, vicepreședinte al Academiei, George Ciucu, rectorul Universității București, Aurel Groapă, directorul tehnic al Institutului de Chimie²¹.

Avansul de putere pe care Elena Ceaușescu îl înregistrează față de ceilalți membrii ai nomenclaturii se materializează prin mediatizarea sărbătoririi zilei sale de naștere în ziarul partidului, “Scînteia”.

Imaginea primei femei a țării se construiește pe ideea că autoritatea politică în România revine numai oamenilor competenți, sugerându-se că valoarea democratică a regimului politic derivă inclusiv din această constantă a elitei politice conducătoare – recrutarea ei pe criterii meritocratice.

În ziua de 6 ianuarie, cu o zi înainte de sărbătorirea oficială a primei “doamne” a țării, apărea pe prima pagină a ziarului “Scînteia” un articol cu titlul scris cu caractere roșii: “OMAGIU FIERBINTE AL PARTIDULUI, AL POPORULUI”, în care se prezentau cele două ipostaze ale imaginii oficiale a Elenei Ceaușescu: “militantă de frunte a partidului nostru” și “ eminent om de știință” . Aceste două calități ale sale “ o ajutaseră” să se lanseze în prima linie a partidului: “ ca o consacrare a înaltelor sale calități dovedite în decursul îndelungatei activități revoluționare²², a fost aleasă membru al CC al PCR (la Conferința Națională a PCR din 1972), membru al Comitetului Executiv al CC (la Plenara din iunie 1973), membru al Comitetului Politic Executiv al CC al PCR (la Congresul al XI-lea al PCR din 1974), membru al Biroului Permanent al acestui înalt organism (la ședința CPE al CC al partidului din ianuarie 1977), deputată în MAN”; “după cum este cunoscut, PCR se călăuzește pe considerentul că știința constituie factorul primordial al progresului contemporan (...) Această poziție și-a găsit un exponent remarcabil în tovarășa academician doctor inginer Elena Ceaușescu, atît prin propriul aport la organizarea de ansamblu a științei românești, cît și prin vasta și laborioasa activitate desfășurată cu pasiune și înaltă competență pe tărîmul cercetării propriu-zise”²³.

Un merituos *curriculum vitae* al Elenei Ceaușescu este publicat pe pagina a treia a ziarului “Scînteia” din ziua de sărbătoare națională, 7 ianuarie 1979. Sub fotografia care o înfățișează pe Elena Ceaușescu la decernarea titlului de membru al Institutului Regal de chimie din Londra (îl primise cu ocazia vizitei în Marea Britanie din 1978) și încadrând fotografia înmînării titlului de membru de onoare al Academiei de Științe al Statului Illinois (îl primise tot în 1978, cu ocazia celei de-a doua vizite a lui Ceaușescu în Statele Unite ale Americii), sunt enumerate toate distincțiile internaționale primite de aceasta, în număr total de șaptesprezece²⁴. La acestea se adaugă titlul de doctor în chimie al Institutului Politehnic din București și calitatea de membru al Academiei Republicii Socialiste România. Celebritatea internațională a Elenei Ceaușescu este încununată de anunțul făcut pe pagina a patra a ziarului: “La Atena a apărut traducerea în limba greacă a volumului tovarășei academician doctor inginer Elena Ceaușescu, *Cercetări asupra sintezei și caracteristicilor compușilor macro-moleculari*” ²⁵.

Obiceiul ziarului de a o încadra pe Elena Ceaușescu între ramele sacre ale tabloului valorilor științifice universale, va transforma o parte a cercetătorilor, profesorilor, directorilor de întreprinderi industriale (la început doar din domeniul chimiei și al petrochimiei, apoi din toate domeniile) să-și exprime “prețuirea pentru contribuția la progresul științific” a tovarășei academician doctor. Alături de elogiile aduse de membrii partidului și de inteligența tehnică sunt publicate poezii, în general scrise de amatori sau de scriitori aparținând curentului dogmatic-naționalist al literaturii române. Virgil Carianopol în poezia *Omagiu* urează, în numele poporului, fericire Elenei Ceaușescu: “Prin noi, poeții, tot poporul nostru / Care vă știe somnul nedormit, / Pentru această Patrie de aur, / Vă vrea un drum de viață fericit”²⁶.

Apogeul primului an de elogiare sistematică a calităților politice și intelectuale ale Elenei Ceaușescu este atins în noiembrie la Congresul al XII-lea al partidului, când, pentru prima dată în istoria congreselor conduse de Nicolae Ceaușescu, se adresează unei femei mesaje de recunoștință pentru contribuția sa în activitatea de partid și de stat. Singurul personaj care intrase până atunci în schema obligatorie de elaborare a discursului delegaților fusese Nicolae Ceaușescu, liderul incontestabil al partidului. O dată cu pătrunderea Elenei Ceaușescu în universul prohibit al omagierii conducătorului este inaugurat socialismul dinastic, „într-o singură familie”. Spre deosebire de atotputernicul și ubicuul Nicolae Ceaușescu, autorității soției sale i se rezervă, oficial, numai compartimentul coordonării sectorului cercetării și al tehnologiei.

Din nouăsprezece delegați²⁷ care îi adresează mesajul lor de recunoaștere, șapte o definesc utilizând modelul **tehnocratului**: “savant de renume mondial, care desfășoară o prodigioasă activitate revoluționară în conducerea superioară de partid și de stat” (Alexandrina Găinușe)²⁸, “eminentă personalitate politică și științifică” (Lina Ciobanu), “personalitate de mare prestigiu științific și politic (...)”, care, în fruntea Consiliului Național al Științei și Tehnologiei, va conduce aceste programe de înnoiri și care va fi urmată plenar de noi toți, cei care activăm în domeniul cercetării științifice și dezvoltării tehnologice” (Florin Tănăsescu)²⁹, Aneta Spornic³⁰ remarcă “aportul considerabil la așezarea învățămîntului pe baze științifice”, la fel și Suzana Gâdea³¹ (“eminentă personalitate politică, remarcabil om de știință, (...) stimulînd cu energie și impresionantă capacitate creatoare știința și învățămîntul în patria noastră”) și Nicolae Giosan³² (“aportul deosebit al tovarășei Elena Ceaușescu la elaborarea (...) *Programului-directivă de cercetare științifică* – primul program unitar de cercetare din istoria științei românești”); Ion Ursu consideră că rolul Consiliului Național al Științei și Tehnologiei a “crescut ca organ de partid și de stat, [de când] în conducerea întregii activități de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și introducerea progresului tehnic în țara noastră, prin investirea în funcția de președinte al CNȘT a tovarășei academician Elena Ceaușescu, reputat om de știință, om politic, ce se bucură de înaltă apreciere în țara noastră și peste hotare”³³; alte șase persoane, Gheorghe Dinu, Stan Cazan, Nicolae Constantin, Mihail Florescu, Marin Ivașcu, Ioan V. Totu, o caracterizează ca fiind un valoros cercetător în domeniul chimiei, datorită căruia s-a produs pentru prima dată în România cauciucul poliizoprenic, expresie a succesului înregistrat de directiva politică a corelării cercetării științifice cu producția (“efect al aplicării roadelor cercetării efectuate de ICECHIM sub directă îndrumare și cu contribuția nemijlocită a tovarășei academician doctor inginer Elena Ceaușescu, personalitate de seamă a vieții științifice românești și internaționale”³⁴); Ana Mureșan elogiază femeia Elena Ceaușescu, “exemplul strălucit [pentru celelalte femei], (...) prin contribuția remarcabilă adusă la elaborarea politicii interne și internaționale și la înfăptuirea ei practică, în cadrul conducerii partidului, prin prodigioasa sa activitate științifică, prin întreaga sa viață și muncă”³⁵; restul de cinci persoane (Miu Dobrescu, Miron Mircea Negrilă, Emil Bobu, Virgil

Cazacu, Ștefan Andrei) văd în Elena Ceaușescu numai soția președintelui, membră a delegațiilor diplomatice conduse de acesta în străinătate: “Prin strălucitele calități pe care le întruclupați – de adâncă omenie, de prieten al tuturor popoarelor, prin mesajele de pace pe care le-ați purtat împreună cu tovarășa Elena Ceaușescu în foarte multe țări ale lumii, ați făcut ca România, țară a păcii și a progresului, să se bucure azi de un remarcabil prestigiu pe toate meridianele globului”³⁶.

Promovarea Elenei Ceaușescu în poziția a doua a partidului și faptul că beneficia de binefacerile reconfortante ale propriului cult al personalității au dat naștere unor semne de întrebare referitoare la puterea absolută a lui Nicolae Ceaușescu. Nu cumva avansul de autoritate al Elenei Ceaușescu crea premisele unei bifurcări a puterii? Era pe cale de formare o facțiune condusă de Elena Ceaușescu?³⁷ Și în România acelor ani se vorbea despre alianța dintre ea și fiul său, Nicu Ceaușescu³⁸.

Analizând cu atenție tipul de discurs public practicat de Elena Ceaușescu în anii afirmării și consolidării puterii sale, putem avea siguranța unei totale subordonări a acesteia autorității soțului ei.

Ea se supunea aceluiași ritual de elogiare a conducătorului partidului practicat de toți supușii la începutul oricărui discurs. Deci, nu putem vorbi de vreo intenție de întunecare a imaginii lui Nicolae Ceaușescu de conducător absolut; dimpotrivă, credem că însuși cultul Elenei Ceaușescu avea rolul de a întări imaginea de monolit a puterii familiei Ceaușescu, deci, implicit, a șefului acesteia. În plus, discursurile oficiale dedicate celor doi ne arată întâietatea detașată a Președintelui statului. El este, întotdeauna, cu un pas înaintea soției sale³⁹. El este inițiatorul, ea este executantul de încredere al partidului.

În cuvântarea prin care mulțumește pentru primirea, în ianuarie 1979, a ordinului “Steaua Republicii Socialiste România”, Elena Ceaușescu, însăși, invocă autoritatea soțului ei; ea vorbește despre tovarășul de viață al tinereții sale revoluționare ca despre mentorul ei spiritual: “Nu aș putea să nu amintesc, în aceste momente, faptul că am avut marea fericire ca, încă din perioada ilegalității, să lucrez nemijlocit alături de tovarășul meu de viață, care a constituit pentru mine un înalt exemplu de dârzenie și de dăruire totală în lupta revoluționară, de nestrămutată încredere în victoria cauzei drepte a clasei muncitoare, a partidului nostru”⁴⁰. La cuvântările ținute la diferitele congrese sau conferințe politice sau științifice, Elena Ceaușescu se adresează în numele “Președintelui Republicii Socialiste România, Consiliului de Stat și al guvernului”⁴¹. La ultima sa cuvântare dinaintea Congresului al XIV-lea al partidului, cea de la Plenara Consiliului Național al Științei și Învățământului din 21 octombrie 1989, Elena Ceaușescu se conformează ritualului de susținere publică a lui Nicolae Ceaușescu în vederea realegerii în funcția de secretar general al partidului⁴².

3. Tehnocratul Elena Ceaușescu

“ Dăruirea pentru marile cauze ale progresului și bunăstării ” , “ personalitate proeminentă care îmbină, într-un mod atît de armonios, alese calități de om politic, om de știință, soție și mamă ” – acesta este capitalul simbolic cu care pornește Elena Ceaușescu în 1979 pe calea spre recunoașterea supremă. “ Savant de renume mondial ” , Elena Ceaușescu devine model și exponent al politicii de

cercetare din România; de la mijlocul anilor 70 și, cu precădere din iunie 1979 când este noul titular al funcției de președinte al Consiliului Național al Științei și Tehnologiei, Elena Ceaușescu participă la elaborarea programelor partidului de cercetare științifică și dezvoltare tehnică.

Imaginea sa oficială va înregistra schimbări calitative majore în anii 80; totuși, comparativ cu frazeologia variată, dedicată lui Nicolae Ceaușescu, segmentul discursiv rezervat Elenei Ceaușescu cuprinde un vocabular destul de sărac, limitat la a elogia calitățile de bun politician, de femeie-model, de savant apreciat, de revoluționar cu vechime al partidului, de intelectual pacifist și de erou al României.

Elenei Ceaușescu nu i se construiește o legendă, ci, dimpotrivă, ea are de recuperat la nivel discursiv vidul legitimității. Liderului de partid Nicolae Ceaușescu, legitim în momentul desemnării sale, devenit incontestabil în scurt timp, i se instituie un cult care să îl glorifice în panteonul zeilor; cultul Elenei Ceaușescu este condiționat atât de factori externi – imaginea strategică de tehnocrat plutește pe nisipurile mișcătoare ale falsității și ignoranței – și de factori interni, care țin de restricțiile oficiale, ce țin de regula jocului: limitele între care trebuie să fie adulată sunt impuse de condiția sa secundară, subordonată imaginii liderului. Elena Ceaușescu se încadrează într-un sistem mitologic coerent și ierarhizat. Nicolae Ceaușescu este zeul suprem, atotputernic, pe când soția sa joacă rolul unui semizeu, reprezentând și conducând o funcție specială a statului. Specializarea autorității sale politice – coordonează politica științifică și, ulterior, educațională a statului – constrânge la o restricționare discursivă a omagierii⁴³. Autoritatea politică a Elenei Ceaușescu se construiește treptat, fiind un barometru al rezultatelor obținute de Nicolae Ceaușescu în campania de epurare a cadrelor cu experiență în conducerea de partid și de redefinire a statutului și programului partidului. Competența în plan științific deținută de soția secretarului general o va recomanda pe aceasta ca pe un personaj cu un potențial politic excepțional: imaginea acesteia se va baza pe un sincretism dintre prestigiul științific (recunoscut în martie 1974 când devine membru titular al Academiei R.S.R.⁴⁴) și aptitudinile politice remarcabile cultivate de-a lungul timpului (“militant și conducător de seamă al partidului nostru comunist”⁴⁵); la acestea se vor adăuga și calitatea de a fi femeie într-o “orînduire socialistă”, trăsătură care va fi exploatată propagandistic la maximum în scopul structurării unui edificiu politic legitimator cât mai solid al carierei acesteia.

Ca în orice regim politic care se legitimează prin modernizarea societății, în România, cercetarea științifică a ocupat un loc aparte în discursurile liderilor oficiali. La Congresul al IX-lea din 1965, programul partidului stabilește că “pînă în 1970, în institutele de cercetare vor lucra peste 30000 de persoane; se va pune accentul pe formarea de cadre științifice în matematică, fizică, chimie, biologie, științe tehnice, economie”. “Pe lângă Consiliul de Miniștri va lua ființă Consiliul Național al Cercetării Științifice⁴⁶, care va avea sarcina să elaboreze direcțiile de orientare și programare unitară a cercetării științifice”⁴⁷. Elena Ceaușescu a fost membră în biroul executiv al acestui organism politic încă din 1969⁴⁸.

În contextul reorganizării spațiului științific, principiul fundamental de ghidare a cercetării științifice era “legarea nemijlocită de producția materială”. Nicolae Ceaușescu în expunerile sale privind îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică explică această normă prin “influența pe care o exercită știința asupra dezvoltării sociale în epoca contemporană crește nemăsurat. Aplicarea în practică a rezultatelor sale face ca știința să devină o însemnată forță de producție, un factor hotărîtor al mersului înainte al economiei și culturii, al întregii societăți socialiste”⁴⁹.

Propaganda oficială a încercat să acrediteze ideea că Elena Ceaușescu era un pionier al chimiei românești: “un om de știință de maximă autoritate, cu o participare hotărâtoare la ridicarea prestigiului și competitivității pe plan mondial a școlii românești de chimie. În semn de recunoștință, tovarășa Elena Ceaușescu a fost aleasă în cel mai înalt for științific al țării – Academia Română”⁵⁰.

În grila de reprezentări oficiale, Elena Ceaușescu a contribuit la progresul științei românești, fiind un “fondator al Institutului central de chimie”⁵¹, autor al unor lucrări de referință în domeniul sintezei și caracterizării compușilor macromoleculari, cineticii polimerizării, catalizei, ce exercită o influență decisivă asupra orientării și proiectării concrete de dezvoltare a industriei chimice naționale”⁵².

Orice turneu internațional al lui Nicolae Ceaușescu sfârșea cu un titlu internațional pentru Elena Ceaușescu. Este dificil de monitorizat această imensă propagandă centrată pe renumele internațional al ei, dar este important de menționat că latura internațională a carierei Elenei Ceaușescu a fost cea mai mediatizată. Debutul său în viața publică a fost recomandat printr-o carieră profesională promițătoare. Edificiul solid al autorității sale politice s-a bazat pe onorurile omologilor săi din străinătate.

Astfel, ca reprezentant unic al științei românești, Elena Ceaușescu devine pentru România anilor 70 simbolul modernizării României. Discursurile sale doresc să ateste elanul modernizator impus de regimul Ceaușescu⁵³. Din țară agrară în perioada interbelică, România a ajuns la stadiul de dezvoltare industrial-agrară, lucru posibil datorită dezvoltării învățământului, a vieții științifice⁵⁴, declară Elena Ceaușescu la una din întrunirile sale cu oamenii de știință.

Primul document programatic al științei românești este elaborat sub conducerea sa, fiind expus la Congresul al XII-lea al PCR din noiembrie 1979⁵⁵: “Program directivă de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de introducere a progresului tehnic pe perioada 1981-1985 și orientări principale până în anul 2000”. Astfel se stabilea că “deceniul viitor trebuia să devină deceniul afirmării științei, al unei noi revoluții tehnico-științifice în România”⁵⁶.

Această incursiune în evoluția autorității politice a Elenei Ceaușescu ne arată mecanismul prin care aceasta reușește, datorită dezagregării puterii de control a partidului asupra executivului și a incapacității de a controla puterea liderului său, să-și asume din ce în ce mai multe “sarcini” de conducere. Elena Ceaușescu se transformă într-un specialist competent al guvernului și al partidului într-un sector clar delimitat, care a afectat viața tinerilor și adulților din România.

Astfel, cuvântările Elenei Ceaușescu despre învățământ și cercetare științifică devin norme orientative pentru evoluția celor două componente ale politicii executive. Cu valoare de reper obligatoriu, acestea erau citate în orice scriere care trata problema învățământului sau a cercetării. Acest ritual fusese inițiat la Congresul al XIII-lea al partidului: “așa cum sublinia tovarășa Elena Ceaușescu, în cuvântarea rostită în plenul Congresului, în realizarea mărețelor obiective prevăzute în documentele marelui forum al comuniștilor români, întreaga cercetare științifică și tehnologică are înalta răspundere, în fața partidului, poporului, de a fi în primele rînduri ale progresului tehnic, de a elabora noi tehnologii moderne în toate domeniile pentru dezvoltarea intensivă a industriei, agriculturii, a tuturor sectoarelor de activitate”⁵⁷. Acesta fusese momentul în care Elena Ceaușescu instituise monopolul deplin asupra sectorului cercetării, învățământului și propagandei, cu răsfrângeri secundare asupra economiei. Un exemplu al perpetuării acestei practici îl putem găsi

în volumul *România contemporană*, editat în 1988 sub sigla Institutului de studii istorice și social-politice de pe lângă CC al PCR, în care în ultima Cuvîntare de la Plenara Consiliului Național al Științei și Învățămîntului din 18 noiembrie 1987 este citată de două ori în pasaje referitoare la știința și învățămîntul din România⁵⁸.

4. De la Tehnocrat la Erou

Instituirea simbolică a personalității politice a Elenei Ceaușescu în spațiul sacru rezervat până atunci doar teoreticianului partidului, Nicolae Ceaușescu (singurul membru al partidului a cărui concepție teoretică este considerată principiu fundamental de abordare a oricărui domeniu: filosofie, istorie, economie, literatură etc) se realizează prin accentuarea trăsăturilor legate de **competența** sa în diferite domenii: cercetare, educație (în sistemul comunist a devenit sinonimă cu ideologizarea), învățămînt, cultură; pe de altă parte, discursurile Elenei Ceaușescu dovedesc o extindere treptată neoficializată a competenței sale asupra unor domenii precum economia și politica externă; aceasta reflecta o tendință extensivă spre **omnicompetență**⁵⁹, caracteristică atribuită până atunci numai soțului ei.

Prima dată când Elena Ceaușescu depășește limitele circumscrise mesajelor sale publice este în cuvîntul său la deschiderea celui de-al șaselea Congres Internațional de Istorie a Științei din 27 august 1981 de la București: vorbind conform ritualului, aceasta avertizează, în numele președintelui Republicii, al Consiliului de Stat și al guvernului, asupra “uriașului pericol” care sunt armele nucleare; ea rostește un “nu hotărît rachetelor nucleare, bombelor cu neutroni” și consideră a fi o anomalie în politica internațională faptul că țările slab dezvoltate nu au acces la știință și tehnologie⁶⁰.

Elena Ceaușescu își plasase până atunci discursul despre politica externă a României în retorica necesității cooperării între oamenii de știință din toate țările, indiferent de tipul de regim politic, capitalist sau socialist căruia aceștia aparțin. Acest mesaj a anticipat evenimentul din septembrie 1981, patronat de liderul politicii externe al României, Nicolae Ceaușescu – simpozionul internațional de la București “Oamenii de știință și pacea”. În fața unei iminente conflagrații nucleare, acesta lansează un apel intelectualilor și nu numai de a forma un Comitet internațional de inițiativă pentru pace în lume. Ca răspuns la această invitație, în decembrie 1981 se întrunește Adunarea de constituire a Comitetului Național Român “Oamenii de știință și pacea” care o alege pe Elena Ceaușescu președintă⁶¹.

Din 1982, aria de exercitare a dominației Elenei Ceaușescu se extinde asupra întregului popor o dată cu devenirea sa simbolică. Militant internațional pentru pace⁶², Elena Ceaușescu se transformă din femeia-model pentru femeile românce⁶³ într-un “însuflețitor și mobilizator exemplu” “pentru toți oamenii de știință și cultură, pentru *întregul popor*” [subl.n.], iar “puternica sa personalitate imprimă mișcării „ Oamenii de știință și pacea” (...) un nestăvilit elan în afirmarea vocației constructive de pace a adevăratei științe” ⁶⁴.

Astfel, treptat, ea nu mai este un simplu executant al politicii de stat, ci este așezată în galeria eroilor țării. Începând cu 1982, **eroizarea** Elenei Ceaușescu va marca etapa autonomizării imaginii sale în discursul encomiastic, devenind un erou al României Socialiste ca și soțul ei: “ *Sunteți un erou al acestei țări / (...) iar eroii*

muncii / Aduc pacea în lume; de-aceea / Sunt frumoși ca luna mai / Sunt buni ca razele soarelui / Și puternici ca uriașii./ Sunteți un erou al acestei țări / Un erou al muncii.” ⁶⁵

Observăm o apropiere graduală a imaginii Elenei Ceaușescu de cea a zeului suprem al mitologiei comuniste, Nicolae Ceaușescu⁶⁶. Dacă până în 1983, revista „Femeia” sărbătorește separat cei doi membri ai familiei conducătoare, prioritate având Elena Ceaușescu pentru ediția din ianuarie (ziua ei de naștere era înaintea celei lui Nicolae Ceaușescu; precizăm că Nicolae Ceaușescu nu era omis în ianuarie, el patrona întotdeauna prima pagină a revistei, dar ediția dedicată ritualului de serbare a sa era cea din februarie), din ianuarie 1983 ceremonialul de omagiere este prezent pentru ambii în același număr al primei luni a anului. Putem interpreta această noutate în două feluri:

- 1) Este vorba de o recucerire a spațiului discursiv al revistei „Femeia” de către Nicolae Ceaușescu, în defavoarea soției sale, acesta reafirmându-și supremația.
- 2) Varianta pe care o adoptăm este că situarea celor două ceremonii dedicate reprezentanților puterii în același număr are valoarea unei egalizări simbolice parțiale a Elenei cu Nicolae Ceaușescu. Aceasta întruchipează *„în mod strălucit virtuțile creatoare proprii neamului nostru”* (subl. n.), *„pentru femeia din patria noastră, ca și pentru întregul popor, viața și activitatea tovarăsei Elena Ceaușescu reprezintă ilustrarea desăvârșită a acestui crez revoluționar”*⁶⁷.

Tendința de asociere a celor doi creează imaginea de unitate a cuplului atât în viața privată, cât și în viața publică. Elena Ceaușescu se apropie ierarhic de liderul absolut. Stereotipul monolitismului se repercutează „pozitiv” asupra autorității simbolice a Elenei Ceaușescu, deoarece cucerește noi spații discursive în presa românească.

Urmarea acestei recuperări/acumulări de autoritate este mărirea numărului de zile și de pagini destinate cultului Elenei Ceaușescu în ziarul „Scînteia”; de la două numere consacrate special zilei sale de naștere începând cu 1979 la trei numere în 1987 (în zilele de 6, 7, 8 ianuarie) și la patru în anii următori (5,6,7,8 ianuarie). Primul număr precedă întotdeauna serbarea propriu-zisă organizată de către membrii Comitetului Politic Executiv, ai guvernului și ai Consiliului de Stat, al doilea număr descrie ritualul omagial, iar următoarele cuprind „închinările poporului” față de „fiica poporului” și relatări despre personalitatea științifică a Elenei Ceaușescu. Numărul de pagini alocat crește de la două la trei și din 1984 la patru pagini; din 1984, Elena Ceaușescu devine personaj politic de talie internațională, figurând pe pagina externă a „Scînteii”; iată câteva exemple de titlu de pagină externă a ziarului: „NOUĂ ȘI ELOCVENTĂ MĂRTURIE A PREȚUIRII ȘI INTERESULUI FAȚĂ DE PRODIGIOASA ACTIVITATE A TOVARĂȘEI ACADEMICIAN ELENA CEAUȘESCU CONSACRATĂ PROGRESULUI ȘTIINȚIFIC”; în 1984 se anunță traducerea în Statele Unite ale Americii a cărții *Polimerizare stereospecifică a izoprenului*, „o operă de înaltă valoare științifică, o ilustrare excepțională a afirmării rolului femeii în lumea contemporană”; se mai precizează că profesorul Martin Ruber „a rugat să fie înmînată academicienei doctor inginer Elena Ceaușescu Diploma Federației Internaționale de Chimie Clinică” ⁶⁸.

Anul 1984 este marcat de prezența abundentă a intelectualilor în celebrările oficiale. Virgil Teodorescu, fost președinte al Uniunii Scriitorilor, preamărește pe

prima pagină a ziarului “Scînteia” din 7 ianuarie frumusețea fizică și sufletească a academicienei într-o poezie cu un titlu elocvent – *Cu glasul țării, La Mulți Ani!*: “Figura-i luminată de ochi ce văd departe / Un dar frumos al harnicei naturi / Și blînda energie ivită-n trăsături, / e un model perpetuu pentru arte”. Tot pe prima pagină profesorul Ion Ursu, președinte al CNȘT până la preluarea funcției de către cea omagiată (iunie 1979), scrie despre schimbările din învățământul românesc la mijlocul anilor 80, când se vor impune numai domeniile considerate de putere utile economiei⁶⁹: “Strălucita și multilaterală contribuție, de largă recunoaștere și prețuire, la dezvoltarea științifică” a Elenei Ceaușescu care “s-a angajat (...) în realizarea unui proiect care a dobîndit o valoare exemplară pentru întreaga concepție de organizare a cercetării românești: integrarea organică, structurală și funcțională a cercetării și ingineriei chimice, precum și a învățămîntului superior chimic cu dezvoltarea industriei chimice naționale, întemeiată pe convingerea că, în zilele noastre, științele chimice și industria pe care o susțin sunt chemate și au capacitatea să ofere națiunii și lumii soluții substanțiale la numeroasele probleme ale dezvoltării”; academician profesorul Manea Mănescu (a intrat în Academia RSR o dată cu Elena Ceaușescu în 1974), membru al Comitetului Politic Executiv, vicepreședinte al Consiliului de Stat scrie o mică biografie: de la utecista revoluționară Elena Petrescu, care a organizat și condus activitatea revoluționară alături de tovarășul Nicolae Ceaușescu până la “strălucitul student la Institutul Politehnic din București”, “tovarășa Elena Ceaușescu a înțeles un adevăr profund: că socialismul și comunismul nu pot fi edificate fără oameni cu o înaltă pregătire politică și profesională”; urmează doctoratul: “pregătind o teză originală, trece cu un succes remarcabil examenul prin care i se conferă înaltul titlu de doctor în științe chimice”; “calitățile de excepție ale tovarășei” “au fost valorificate în cele mai diferite domenii ale activității politice, sociale, științifice și culturale” – iată și tehnocratul! În final, Manea Mănescu vorbește despre competență ca unic criteriu pe care președinta comisiei de cadre a comitetului central al partidului îl adoptă pentru “selecționarea, promovarea și pregătirea temeinică a cadrelor, asigurînd ca celor mai buni comuniști, (...) între care femei și tineri, să li se încredințeze funcții de răspundere în activul de partid și al organelor de masă și obștești, în aparatul de stat” ⁷⁰.

Discursul encomiastic al anului 1985 este marcat de două evenimente importante în cariera Elenei Ceaușescu: în noiembrie 1984 participă la Congresul al XIII-lea al partidului la care prezidează “secțiunea pentru cercetare, dezvoltare tehnologică și introducerea progresului tehnic, perfecționarea învățămîntului, pregătirea forței de muncă și a cadrelor”⁷¹ (observăm extinderea puterii sale de decizie asupra științei, învățămîntului, economiei și asupra propagandei), când apar din ce în ce mai mulți devotați ai Elenei Ceaușescu elogiînd-o; al doilea eveniment este editarea volumului *Știința și progresul societății. Cuvîntări 1974–1984*, aparținînd „celui mai prestigios exponent al științei românești contemporane, cu o autoritate științifică și politică, stimată, admirată și prețuită pe toate meridianele lumii”⁷².

Așadar, reputația sa profesională și activismul politic al Elenei Ceaușescu cer a fi răsplătite. Profesorul Ion Ursu reconstituie în ziarul “Scînteia” traseul științific al Elenei Ceaușescu (titlurile științifice și traducerea cărților sale în țări precum: Germania, Italia, URSS, Franța, Marea Britanie, Olanda, China, Japonia, Mexic), subliniind rolul chimiei în dezvoltarea economică a țării; subliniază prestigiul intelectual al acesteia, exemplificînd cu organizarea celui de-al 29-lea Simpozion de macromolecule al Uniunii Internaționale de Chimie Pură și Aplicată sub președenția onorifică a Elenei Ceaușescu; de asemenea, accentuează concepția politică de respectare a independenței naționale a fiecărui stat promovată de Elena Ceaușescu

în relația cu oamenii de știință din străinătate: „afirmarea științei ca teren și mijloc de dialog între națiuni, de promovare a valorilor independenței și suveranității naționale drept condiție a unei largi și echitabile conlucrări între state, fără deosebire de orînduirea socială”⁷³.

Artistul Ion Brad folosește, în articolul intitulat *Fierbinte patriotism*, o sintagmă nouă pentru a o caracteriza pe Elena Ceaușescu – “femeia-patriot”, care-și leagă soarta de marea cauză a întregului popor⁷⁴; racordat la spiritul vremii, rectorul Universității București, membru corespondent al Academiei, Ioan Ioviț Popescu, o caracterizează pe Elena Ceaușescu în articolul *Înaltă prețuire unei opere de înalt patriotism* ca fiind “pildă de muncă, abnegație, devotament pentru bunăstarea întregului popor, pentru prezentul și viitorul țării”⁷⁵.

Patriotismul primei femei a țării, dezinteresul de care dă dovadă în slujirea țării, munca până la sacrificiu pe care o depune sunt clișee semnal pentru mobilizarea tuturor cetățenilor cărora le este adresat mesajul. Stereotipul patriotismului a fost folosit de regimul comunist pentru aprecierea muncii depuse de popor “pentru binele tuturor” – erai patriot în măsura în care îți îndeplineai norma în producție impusă de stat. Astfel, discursul despre patriotismul Elenei Ceaușescu a avut o valoare exemplară și mobilizatoare într-un context politic voluntarist (dorință afirmată de modernizare) și a fost determinat de un mediu economic defavorabil, caracterizat prin lipsa acută a resurselor energetice și decalajul tehnologic față de Occident.

În 1986, se permanentizează imaginea de patriot al Elenei Ceaușescu: “Demn patriot în spirit, în faptă și-n visare / cutezătoare minte și eminent savant / suflet în pieptul țării, purtînd în suflet țara / și dîndu-i azi în lume scîlipiri de diamant. / Muncind, gîndind, visînd pentru partid și țară / cu inima bătînd adînc pentru popor / alături de Eroul ce-i este țării-n frunte, / gîndindu-i împreună un falnic viitor”⁷⁶.

La sfîrșitul anului 1985, Elena Ceaușescu controla prin intermediul funcției de președinte al Consiliului Național al Științei și Învățămîntului (organism al partidului și cu reprezentant în guvern) conducerea executivă a științei, tehnologiei și învățămîntului. Principiul după care a fost realizat acest cumul de domenii ale politicilor publice a fost următorul: este nevoie de “omul nou cu înalte calități politice și morale” (format de școală) pentru ca “procesul de înnoire și modernizare a industriei și agriculturii” (determinat de eficiența cercetării științifice) să reușească.

Învățămîntul devine principalul câmp al intruziunii politicului, Elena Ceaușescu fiind persoana conducătoare a acestui proces de ideologizare și de transformare a tuturor liceelor în pârgurii de formare a viitorilor muncitori calificați ai țării: “Datorită concepției sale de organizare, pe baze noi, adecvate cerințelor actuale și de perspectivă, datorită activității organizatorice laborioase a tovarășei Elena Ceaușescu, învățămîntul este capabil în prezent să traducă în viață, în condiții optime, misiunea de a da țării cadrele de specialiști de care are nevoie”⁷⁷.

În 1986 apare o nouă categorie profesională printre semnatarii odissei cultului personalității în România – profesorii, fenomen explicabil prin ceea ce se petrecuse la sfîrșitul anului 1985: președintele Academiei Române, Radu P. Voinea semnează pe prima pagină a oficiosului partidului articolul *Operă de remarcabilă valoare științifică, rodnică activitate dedicată creșterii prestigiului științei și învățămîntului românesc*; sub titlul de pagină *Gînduri de aleasă și înaltă prețuire*, rectorul Institutului Politehnic București afirmă că “slujitorii școlii de toate gradele, tineretul (...) sunt recunoscători tovarășei Elenei Ceaușescu”⁷⁸; Timișoara este reprezentată prin profesorul doctor inginer Coleta De Sabato, rector al Institutului Politehnic “Traian

Vuia”⁷⁹. Vor urma în anii următori conferențiar universitar doctor Viorica Neculau, adjunct al ministrului Educației și Învățământului⁸⁰, conferențiar doctor inginer, Valentina Dun, prorector al Universității din Galați, inginer Lukacs Ladislau, inginer la Întreprinderea “Electromureș” din Tîrgu Mureș⁸¹, Rodica Pușcașu, director al Întreprinderii “Mondiala” din Satu Mare⁸², inginer Adela Simule, director Întreprinderea agricolă de stat Albești, Constanța, inginer Geta Basarab, director al Întreprinderii de confecții, Tulcea, profesor doctor Cameluța Beldie, rector al Institutului Politehnic Iași⁸³, conferențiar doctor inginer Dorina Matieșan, prorector al Institutului Politehnic din Cluj-Napoca, Maria Georgescu, președintă a CAP Smirna, județul Ialomița, Ileana Balotă, pictor⁸⁴ etc.

Anul 1987 repetă modelul propagandistic al anului anterior; “Celei care / în slăvi ne urcă tricolorul steag / pe culmile izbînzii viitoare / spre comuniste zări, pe drumul nou al Epocii de Aur și lumină / alături de al Patriei Erou / Ea, luminoasa Țării Eroină!”; i se dedică în continuare versuri și fraze erodate de repetiția obsesivă, de inapetența unui public obosit și dezgustat de vulgaritatea limbii de lemn.

Schimbarea esențială adusă de acest nou an este una calitativă: pentru prima dată coexistă titlul de “eroină” al Elenei Ceaușescu cu “eroul” Nicolae Ceaușescu în aceeași poezie; la acest detaliu se adaugă un nou indiciu al construirii autonomiei politice a soției secretarului general al partidului: în fotografia de primă pagină a ziarului “Scînteia” în care era pozat întotdeauna cuplul Ceaușescu (Elena Ceaușescu era întotdeauna soția conducătorului), apare acum Elena Ceaușescu singură (femeia–politician) în fața unui birou plin cu dosare; în prim plan este vizibil un microfon înconjurat de flori⁸⁵.

Victor Tulbure va participa la publicarea omagiului dedicat Elenei Ceaușescu în 1988 cu poezia *Luminoasă Țării Eroină*⁸⁶, aceeași poezie care făcuse parte din omagiul apărut în 1980 dar cu alt titlu, *Fiicele României*⁸⁷: “ Cosînzeana / cu-albaștrii ochii ei ca Voronețul / Ca Ana lui Manole-ntr-o baladă / tu urci sub nimbul jertfelor supreme / Îți crești ca muma lui Ștefan, / copiii, însă, neînduplecată, / pe cel întors cu fruntea aplecată / din bătlăii nu-l lași să intre-n casă (...) Iar azi, cînd pe o dreaptă temelie / se înalță viitorul tău ferice, / te-arăți în cea mai scumpă dintre fiice / întruchipată dulce Românie / Noi o numim cu dragoste adîncă / pe drumul tău ce-n glorie cutează: / Elena Ceaușescu! O vitează / și neînfricată comunistă! O româncă” .

Discursul anilor 1988 și 1989 sunt marcați de singularizarea/autonomizarea imaginii Elenei Ceaușescu în cîmpul politic. Cîteva evenimente ne determină să observăm schimbări sensibile la nivelul relațiilor de putere dintre Elena Ceaușescu și Nicolae Ceaușescu – relativa autonomie simbolică a acesteia instituită o dată cu sfîrșitul anului 1985, cînd Elena Ceaușescu devine garantul politicilor culturale, educaționale și de tehnologie la nivelul executivului și, implicit, responsabilul cu propaganda al partidului, se transformă din 1988 în independență. Nu dorim să lansăm ipoteze hazardate, însă exemplele pe care le vom da în continuare vorbesc despre această stare de fapt. Elena Ceaușescu devine un politician independent, fără a submina, însă, poziția autoritară și supremă a secretarului general al partidului.

Tradiția cuvîntărilor lui Nicolae Ceaușescu la 23 August, sărbătoarea națională a românilor, este spulberată în 1988 de chiar soția sa. Elena Ceaușescu fusese delegată să vorbească românilor despre împlinirea a 44 de ani de la victoria revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă. Începînd cu 1974, familia Ceaușescu devenise protagonistul principal al acestui eveniment istoric⁸⁸. Vorbind despre acest eveniment, Elena Ceaușescu subliniază rolul frontului

patriotic al clasei muncitoare și al celorlalte forțe democratice ale țării în lupta „pentru răsturnarea dictaturii militaro-fasciste, pentru apărarea independenței și suveranității naționale, a intereselor supreme ale întregii națiuni”⁸⁹. În continuare se referă la eroismul armatei române și la cel al armatei sovietice care, se spune, “a dus pe umerii ei greul războiului și a dat cele mai mari jertfe în lupta pentru zdrobirea hitlerismului”. La sfârșitul cuvântării sale, după ce enumerase principalele realizări ale “Epocii Ceaușescu”, comunică imperativ: “să intensificăm și mai mult atît munca organizatorică a partidului, cît și activitatea ideologică de dezvoltare a conștiinței revoluționare a membrilor de partid, de ridicare a nivelului general de educație și cultură al tuturor cetățenilor”⁹⁰. Impasul generat de lipsa de credibilitate prin care trecea puterea și marele obstacol economic irezolvabil la acel moment era rezolvat de Elena Ceaușescu printr-o întărire a mijloacelor coercitive ale statului, de condiționare a comportamentului cetățenilor la supunere absolută.

Cuvântarea Elenei Ceaușescu a determinat, încă o dată, apariția semnelor de întrebare privind evoluția regimului. Simpla ei prezență în guvern la începutul anilor 80 îi determina pe observatorii străini, cât și pe nomenclatura partidului să construiască scenarii despre realitatea sau ficțiunea unei bifurcări a puterii politice în România⁹¹.

Începutul schimbării? – a fost întrebarea curentă a acelor timpuri. Semnul normalității? – putea fi o întrebare naivă pe care ar fi putut-o formula unii, puși în fața faptului împlinit. Renunțase Ceaușescu la monopolul autorității politice?

Se pare că nu, din moment ce în “Scînteia” fotografia sa rămânea să patroneze în continuare evenimentele de avengură ale momentului⁹²; în plus, însăși Elena Ceaușescu aducea dovezi contrare, adresându-se mulțimii “în numele secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu”⁹³.

Și totuși, anul 1989 reprezintă pentru Elena Ceaușescu momentul de glorie al carierei sale politice: la șaisprezece ani de la decorarea pentru prima dată a lui Nicolae Ceaușescu cu titlul “Erou al Republicii Socialiste România”, Elena Ceaușescu pășește pe urmele acestuia, încredințându-i-se și ei aceeași decorație. Avea la acea dată vârsta “oficială” de 70 de ani (în realitate, 73 de ani). Pe pagina întâi a “Scînteii” din 8 ianuarie 1989 este publicat, sub titlul scris cu majuscule roșii, semn al dragostei tuturor față de aceasta, “DIN INIMILE ȚĂRII, ALES ȘI VIBRANT OMAGIU VIEȚII EXEMPLARE, DE PATRIOTICĂ DĂRUIRE REVOLUȚIONARĂ PENTRU CAUZA SOCIALĂ, PENTRU PROGRESUL MULTILATERAL AL PATRIEI”, cuvântarea acesteia: “Consider acestea ca o expresie a aprecierii deosebite pe care partidul și poporul nostru o dau activității mele revoluționare, ca activist al PCR, contribuției aduse la realizarea politicii generale interne și externe a partidului nostru de dezvoltare”. Alături sunt publicate două fotografii, una înfățișând cuplul, iar cealaltă o prezintă numai pe “eroină” primind titlul. O altă imagine semnificativă pentru evoluția simbolică și politică a Elenei Ceaușescu, singura de acest gen de până atunci, se află pe pagina a doua a ziarului; este vorba de o pictură (nu se precizează numele autorului): Elena Ceaușescu cu o garoafă în mână, situată în centrul pânzei, domină cu privirea poporul: adulți și copii în costume populare și pionieri, care ocupă doar un sfert din spațiul tabloului⁹⁴.

Tot o noutate este forma în care este editat obișnuitul omagiu dedicat ei în fiecare an: coperta, albă altă dată și fără nici o reprezentare, o reprezintă acum pe “Înalta Doamnă a Țării”, așa cum o numea Eugen Barbu cu un an în urmă⁹⁵, Elena Ceaușescu, într-un compleu alb și înconjurată de copii și porumbei. Dacă până acum, la începutul fiecărui volum semnau reprezentanții instituțiilor partidului și

scriitori devotați acestuia: Dumitru R. Popescu, Virgil Teodorescu, Mihai Beniuc, Nicolae Dragoș, Victor Tulbure (și lista ar putea fi foarte lungă), în 1989 aceștia lipsesc; cei care semnează sunt, probabil, scriitori amatori atât de dragi regimului. De asemenea, dispar siglele celor două instituții care se ocupau cu publicarea acestor elogii: a Consiliului Național al Femeilor și a Consiliului Culturii și Educației Socialiste. Am putea afirma că este vorba de un regres simbolic și de autoritate înregistrat de Elena Ceaușescu. Și totuși, faptele contrazic, pentru că puterea politică a acesteia crescuse; așa arată numărul celor care transmit mesaje în “Scînteia” la aniversarea zilei sale de naștere; alături de consiliile și ministerele aflate direct în subordinea sa, pe listă sunt: Consiliul Central al Uniunii Generale a Sindicatelor, Comitetul Central al UTC, Consiliul Uniunii Asociațiilor Studenților Comuniști, Consiliul Național al Organizației Pionierilor, Comitetul Municipal București al PCR⁹⁶. Astfel, cheia soluționării *dilemei* se află în logica evenimentelor: se pierd scriitorii, dar apare poporul, dispar consiliile, apar uniunile. Era mesajul extinderii autorității sale!

Concluzii

Am încercat să demonstrăm că discuția în jurul personajului politic Elena Ceaușescu trebuie mutată din perimetrul emoționalului în cel al analizei sociologice a spațiului public comunist⁹⁷ și al demersului de demitologizare a clișeelelor despre Elena Ceaușescu apărute înainte și după 1989. Confuzia între ceea ce a însemnat cultul personalității ca fenomen sociologic și efectele sale reale în plan social, precum și stereotipurile determinate de discursul devalorizator al personalității /biografiei Elenei Ceaușescu (fenomen justificabil după ce, timp de douăzeci și cinci de ani de indiferență a puterii comuniste față de poporul subjugat și după douăzeci de ani de mistificare a personalității Elenei Ceaușescu) au creat condițiile ocultării deliberate sau involuntare a ceea ce a însemnat cultul personalității Elenei Ceaușescu.

Pe cât de diabolizată a fost Elena Ceaușescu în comunism și după, pe atât de ocolită de istorici s-a dovedit a fi, ea rămânând numai în istoria orală. Interesul științific manifestat pentru persoana sa a venit din partea autorilor preocupați de problematica femeii în România comunistă, Elena Ceaușescu fiind considerată factorul generator al acestei situații. Nu am dori să absolutizăm rolul decisiv al prezenței politice a Elenei Ceaușescu în declanșarea fenomenului promovării decorative a femeii în politica comunistă. Știm cu toții că ea a fost precedată de Ana Pauker și de o ideologie marxistă emancipatoare, care a promis femeilor egalitatea deplină cu bărbații.

În ceea ce privește istoria cultului personalității și a felului în care a fost imaginată prezența publică a Elenei Ceaușescu, societatea românească riscă să creeze premisele unei noi nevroze: ocultarea unui trecut doar din considerente morale sau/și pseudo-cognitive; deseori am auzit – “a fost prea proastă!” sau “a fost o femeie banală!”; nu merită a fi “studiată” această temă. Dar și “bărbații au fost banali ori proști!”, ar răspunde o feministă înfocată. Indiferent din partea cui vine răspunsul, acesta este corect. Elita comunistă a provenit din rândul muncitorilor fără studii ai perioadei interbelice.

Gheorghe Gheorghiu-Dej a fost ucenic la o calfă de cizmar și a ajuns sindicalist al ceferiștilor, după care secretar general al partidului comunist; l-a eliminat pe Lucrețiu Pătrășcanu, intelectual și, pe deasupra, burghez. Nicolae Ceaușescu

pornește tot de la profesiunea de cizmar și ajunge secretar general de partid. Ana Pauker, educată la școala Cominternului, ajunge ministru de externe în perioada stalinismului internaționalist și i se dedică și ei poezii de preamărire; și tot în această perioadă femeia este supusă aceleiași interziceri a avortului ca și în “epoca de aur”. Elena Ceaușescu. Depășește în vreun fel acest tipar? Am văzut că ea **se încadrează în cadrul social și cultural al Partidului Comunist Român**. Există vreo diferență între ea și înaintașa sa? Răspundem simplu: memoria afectivă. Mai există una: debutul politic ilegal. Dacă Gheorghe Gheorghiu-Dej și Ana Pauker erau susținuți de „justiția” forței și acceptării inevitabilului (era secretarul unui partid complet nelegitim, dar purta amprenta forței și al resemnării societății în fața procesului de sovietizare impus de “alții”), Nicolae Ceaușescu se transformă în salvatorul națiunii române de la pieire și devine simbolul revenirii la normalitate; Elena Ceaușescu nu a putut să-și justifice prezența nici în fața unei societăți tradiționale, reacționară sau ironică la adresa activismului femeilor în viața publică, nici în fața partidului. A fost considerată un obiect inutil, căreia i se impuneau “onoruri” doar pentru că era soția Conducătorului, aliatul cel mai devotat puterii.

Analiza etapelor de construire a imaginii sale confirmă carența de legitimitate a Elenei Ceaușescu. În anii 70, imaginea sa este construită pentru a justifica autoritatea sa politică; în acești ani se “fabrică” **legitimitatea de vitrină**: prestigiul științific internațional (în decembrie 1973 “obține” prima diplomă: membru de onoare al Institutului American al Chimiștilor), prestigiul științific intern (pe 1 martie 1974, este acceptată membră a Academiei Republicii Socialiste România), prestigiul de revoluționar al partidului (în aprilie 1974 este publicat în revista “Magazin istoric”, de către Olimpiu Matichescu, primul articol despre militantismul clandestin al Lenuței Petrescu alături de tovarășul său de viață, Nicolae Ceaușescu); prestigiul de a fi o femeie modernă, simbol al femeilor socialiste intrate în politică (în 1974, Lina Ciobanu, președinta Consiliului Național al Femeilor, o prezintă pentru prima dată pe Elena Ceaușescu tuturor reprezentantelor femeilor întrunite în Plenara Consiliului, ca fiind “pildă strălucită a ceea ce este, a ceea ce trebuie să fie femeia în societatea noastră contemporană”).

În 1979, ceremonialul politic al elogierii calităților excepționale ale Elenei Ceaușescu o transformă în tehnocratul partidului. Din acest moment, autoritatea politică și imaginea ei traversează pragul consolidării. O dată cu debutul cultului personalității sale, imaginea nu se mai construiește prin raportare la societate sau la partid, ci la conducătorul partidului. Relațiile de putere dintre cei doi vor defini criteriile în funcție de care se vor propaga clișeele în societate. Imaginea Elenei Ceaușescu se va încadra într-un **sistem mitologic coerent și ierarhizat**, având ca reper autoritatea liderului, pe care nu o va depăși niciodată în intensitate sau amploare.

Calitatea de tehnocrat îi va restricționa puterea politică și simbolică; chiar dacă în decembrie 1985 se produce procesul de extindere formală a câmpului puterii asupra educației și învățământului, acest fenomen nu subminează autoritatea absolută secretarului general; ea va fi un executant al politicii conducătorului.

Singurul aspect care a apropiat-o simbolic de lider a fost omagierea sa prin folosirea simbolurilor naționale; din 1982, Elena Ceaușescu este femeia-eroină, în 1985 – femeia-patriot, în 1988 este “Înalta doamnă a Țării”. Elena Ceaușescu a recuperat total diferența simbolică și, credem noi, a atins nivelul autorității politice a lui Nicolae Ceaușescu în ianuarie 1989, când primește cel mai înalt titlu: “Erou al Republicii Socialiste România”.

Așadar, putem considera consolidarea puterii Elenei Ceaușescu un simptom reprezentativ pentru evoluția comunismului în România. Dacă în țări precum Polonia, Ungaria, Cehoslovacia, Uniunea Sovietică apăruseră zorii unei reforme treptate a sistemului, inițiatorii fiind atât politicienii și, mai ales, marxiștii revizioniști, în România, puterea politică reprezentată de cele două “capete” ale familiei Ceaușescu edifica un sistem politic autarhic, anulând toate posibilitățile de cooperare atât cu Occidentul, dar și cu Răsăritul și anihilând toate centrele de autoritate alternativă din interior.

* Cristina Liana Olteanu – absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, în anul 2001 și a masteratului de *Gen și Politici Publice* din cadrul **Scolii Naționale de Studii Politice și Administrative**, București; a editat volumul *Femeile în comunism*, la care este și co-autoare. De asemenea, a fost admisă în cadrul **Colegiului Invizibil** condus de Laurențiu Ștefan Scalat să participe la proiectul de cercetare „Histoire familiales au XXe siècle”, coordonat de Ioana Cârstocea.

[1] Zoe Petre, *Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin*, în *Miturile comunismului românesc*, coordonator Lucian Boia, București, Nemira, p. 265

[2] Cronologic, această analiză se va opri la anul 1979 când Elenei Ceaușescu i se va iniția un cult al personalității asemănător cu cel al soțului ei; studiul se bazează pe două producții omagiale dedicate lui Nicolae Ceaușescu în 1973, respectiv în 1978: ***, *Omagiu tovarășului Nicolae Ceaușescu, Secretar general al partidului, Președinte al Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România*, Ed. Politică, București, 1973 și ***, *Omagiu Președintelui Nicolae Ceaușescu, 60 de ani de viață și 45 de ani de activitate revoluționară*, București, Ed. Politică, 1978.

[3] Este prima mare aniversare oficială și publică a zilei de naștere a liderului român și semnalul de debut al cultului personalității în România.

[4] Anneli Ute Gabanyi, *Revoluția neterminată*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 65.

⁵ idem, *Elita funcțională în România comunistă (1965–1989)*, în “Xenopoliana”, an IV, 1996, nr. 1–4, p. 142

6 Ziua de naștere a liderului va deveni un reper simbolic pentru adularea sa publică. Luna ianuarie a fiecărui an se va transforma începând cu 7 ianuarie 1979 (ziua de naștere a Elenei Ceaușescu) într-o perioadă a depunerii venerațiilor voluntare sau constrânse ale societății la “curtea” familiei Ceaușescu. Un titlu scris cu majuscule roșii în ziarul partidului, “Scînteia”, an XLVIII, nr. 11314, din 6 ianuarie 1979 afirmă: ROMÂNĂ DÎRZĂ A ACESTOR PLAURI / AZI ȚARA-NTREAGĂ VĂ SĂRBĂTOREȘTE, p. 3.

7 ***, *Omagiu tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar...*, 1973, p. 22.

8 *ibidem*, p. 23.

9 *ibidem*, p. 30.

10 *ibidem*, p. 124.

11 *ibidem*, p.91 și 121; în 1978, doar Consiliul Național al Femeilor va face acest gest, vezi ***, *Omagiu Președintelui...*, 1978, p. 83.

12 Este semnificativ că nu întotdeauna apare în fotografii, ci doar în acelea de protocol (de decor); de exemplu, dintr-un colaj de 63 de fotografii care ilustrează activismul politic internațional al liderului, numai într-una apare Elena Ceaușescu alături de soț și de Dolores Ibarruri, președinta PC Spaniol, datată 1971; vezi ***, *Omagiu tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar...*, 1973, pp. 498–503.

13 ***, *Omagiu Președintelui ...*, 1978, pp. 497–503.

14 *** , *Omagiu secretarului general...*, 1973.

15 *** , *Omagiu Președintelui...*, 1978, p.1 și Anneli Ute Gabanyi, *The Ceaușescu Cult. Propaganda and Power Policy în Communist România*, Bucharest, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 2000, p.23 ; pe 24 ianuarie primise titlul de doctor în științe politice al Academiei "Ștefan Gheorghiu" și cel de doctor în economie al Academiei de Studii Economice.

16 Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, București, Humanitas, 1997, p. 269.

17 " Scînteia" , an XLVIII, nr. 11315, 7 ianuarie 1979, p. 1; în zilele de 6 și 7 ianuarie, în ziarul " Scînteia" se popularizează personalitatea complexă a Elenei Ceaușescu în calitate de intelectual și politician marcant al țării, devenită a doua figură majoră în ierarhia de partid.

18 În "Revista de istorie", Olimpiu Matichescu publică în luna ianuarie un articol biografic despre personalitatea politică și științifică a Elenei Ceaușescu: *Tovarășa Elena Ceaușescu – eminentă personalitate a vieții politice și științifice*, tom 32, nr. 1, 1979, pp. 11–20.

19 " Scînteia" , an XLVIII, nr.11315, 7 ianuarie 1979, p. 1.

20 *** , *Academician doctor inginer Elena Ceaușescu, Participări la manifestări științifice. Omagiu din partea colaboratorilor*, Ed. Academiei RSR, Institutul de Cercetări Chimice, 1979. Elena Ceaușescu este autor și coautor la cincisprezece articole dintr-un total de nouăsprezece, adevărat stahanovism intelectual, figurând cu patru intervenții la a cincea Conferință Națională de Chimie Fizică din septembrie 1976, cu opt participări la Congresul Național de Chimie din septembrie 1978 și cu trei comunicări la Sesiunea "Tineret – cercetări chimice – eficacitate economică" din decembrie 1978. Chimiști au marcat evenimentul solemn și prin editarea a două numere omagiale a "Revistei de chimie" și a revistei "Materiale plastice"; vezi Elena Ceaușescu, *Știința și progresul societății. Cuvîntări 1974–1988*, București, Ed. Politică, 1989, pp. 444–445.

21 Cu excepția lui Mihnea Gheorghiu, Șerban Țițeica și Aurel Groapă, toți ceilalți participanți fac parte din valul de academicieni nou promovați în martie 1974 o dată cu Elena Ceaușescu. Cf. Dorina N. Rusu, *Membrii Academiei Române. 1866–1999, Dicționar*, București, Ed. Academiei Române, 1999, *passim*.

22 Imaginea de politician va fi autorizată preponderent prin referire la trecutul revoluționar al anilor "fragedei tinereții" a Elenei Ceaușescu când "s-a avîntat în lupta revoluționară (...) în care PCR (...) desfășura o intensă activitate politică și organizatorică pentru a mobiliza și a uni masele largi revoluționare, toate forțele democratice, patriotice într-un front unic menit să bareze calea fascismului", "Scînteia", an XLVIII, nr. 11314, 6 ianuarie 1979, p.1, p. 4.

23 *ibidem*.

24 Trei sunt oferite de instituții din Statele Unite ale Americii: membru al Academiei de Științe din New York, al Institutului American al Chimiștilor și al Academiei de Științe din Illinois; două din Marea Britanie: membru al Institutului Regal de Chimie din Londra și profesor onorific al Politehnicii Londrei Centrale, două din Argentina: Doctor Honoris Causa al Universității din Buenos Aires și al Universității Naționale din Sud, Bahia Blanca; în Mexic devine Doctor Honoris Causa al Universității din Yucatan și membru de onoare al Societății de chimie și al Universității Naționale Autonome; trei titluri de membru de onoare obținute în Ecuador: al Institutului de Științe Naționale al Universității Centrale, al Școlii de științe a informaticii din aceeași universitate și al Consiliului Universitar Central; la acestea se adaugă titlurile de membru asociat al Institutului Egiptean, Doctor Honoris Causa al Universității din Teheran, membru de onoare al Colegiului Chimiștilor și Inginerilor din Costa Rica, membru de onoare al Societății de Știință a Polimerilor din Japonia, al Academiei de Arte și Științe din Ghana, profesor onorific al Universității Naționale de Ingineri din Lima; "Scînteia", an XLVIII, nr. 11315, 7 ianuarie 1979, p. 3; Elena Ceaușescu nu își va întrece niciodată soțul în acumularea de titluri internaționale. În 1979 Nicolae Ceaușescu avea comparativ cu Elena cu șaptezeci și patru de titluri mai multe, cf. Anneli Ute Gabanyi, *The Ceaușescu Cult...*, p. 88.

25 Începând cu 1984, știrile despre traduceri cărților Elenei Ceaușescu și despre ecoul pozitiv al acestora în străinătate vor fi publicate pe ultima pagină, de regulă a șasea, cea de politică externă și viață internațională a ziarului.

26 “ Scînteia” , an XLVIII, nr. 11314, 6 ianuarie 1979, p. 3 (toată pagina a treia conține poezii omagiale dedicate Elenei Ceaușescu; o gravură a Nataliei Matei Teodorescu o arată pe Elena Ceaușescu – femeia–mamă, înconjurată de copii care-i oferă flori; o pictură a lui Sabin Bălașa o înfățișează pe Elena Ceaușescu femeia–model – veșnic tânără pentru acest pictor, ea se află în mijlocul unor tinere firave; treptat, iconografia Elenei Ceaușescu își va lărgi aria semnificativă: în 1984, Cornelia Ionescu o transformă pe “ Elena noastră dragă” într-o împărăteasă a secolului XX – cu părul puțin ondulat, cu o rochie cu crinolină, mâneci ample și gulerul înalt; vezi “ Scînteia” , an LIII, nr. 12868, 7 ianuarie 1984, p. 3).

27 Procentual, aceștia reprezintă 18% din totalul delegaților.

28 ***, *Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român, 19–23 noiembrie 1979*, București, Ed. Politică, 1981, p. 292.

29 *ibidem*, p. 366.

30 *ibidem*, p. 394.

31 *ibidem*, p. 424.

32 *ibidem*, p. 469.

33 *ibidem*, p. 495.

34 *ibidem*, p. 294.

35 *ibidem*, pp. 555–556.

36 *ibidem*, p. 306; elogiarea Elenei Ceaușescu va continua la celelalte Congrese; singurul delegat care nu va aprecia contribuțiile familiei Ceaușescu la dezvoltarea societății socialiste va fi Nicu Ceaușescu, membru al CC al PCR din 1982; la Congresul al XIII-lea al PCR, se vor întrece în elogiul de patru ori mai mulți candidați la o poziție cât mai “atașată” față de Elena Ceaușescu.

37 Anneli Ute Gabanyi, *The Ceaușescu Cult...*, p.123, p.129.

38 Mihai Botez, *Românii despre ei înșiși. O cercetare de comunismologie proiectivă*, București, Ed. Litera, 1992, p. 35.

39 În tabloul lui Eugen Palade, des reproduș în presă, *Salutul președintelui către țară*, Elena Ceaușescu este reprezentată cu “o jumătate de pas în spatele” Conducătorului; de reținut că anul apariției este 1985, an în care putem spune că autoritatea Elenei Ceaușescu era aproape desăvârșită. Vezi Adrian Cioroianu, *Ceaușescu pe insula culorilor. Construcția unicității în plastica “omagială” românească*, în Lucian Boia, Anca Oroveanu, Corlan-Ioan Simona (coordonatori), *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar*, Centrul de istorie a imaginarului și Colegiul Noua Europă, 1999, p. 295.

40 “ Scînteia” , an XLVIII, nr. 11315, 7 ianuarie 1979, p. 1; cu o zi înainte, “ Scînteia” se conformase ordinelor partidului, constatînd că “ sub influența tovarășului Nicolae Ceaușescu, alături de care a lucrat nemijlocit (...) aveau să se formeze și să se manifeste însușirile de militantă revoluționară ale tovarășei Elena Ceaușescu” .

41 Elena Ceaușescu, *Știința și progresul...*, *passim*.

42 idem, *Cuvîntare la Plenara Consiliului Național al Științei și Învățămîntului, 21 octombrie 1989*, București, Ed. Politică, 1989, p. 21.

43 Dina Khapaeva et Nicolai Kopossov, *Les Demi-Dieux de la Mythologie Soviétique*, în “Annales ESC”, nr. 4–5, juillet–octobre 1992, p. 967.

44 Dorina N. Rusu, *Membrii Academiei Române...*, p. 14.

45 O. Matichescu, *Tovarășa Elena Ceaușescu – eminentă personalitate a vieții noastre politice și științifice*, în "Revista de istorie", tom 32, nr. 1, 1979, p. 11.

46 În 1971 i se schimbă denumirea în Consiliul Național al Științei și Tehnologiei, deoarece se stabilește, în conformitate cu prevederile Congresului al X-lea al PCR, introducerea în aria sa de autoritate și a dezvoltării tehnicii de calcul, a ciberneticii și informaticii în producție și gestiune; vezi "Buletinul Oficial", an VII, nr. 42, martie 1971, pp. 278–279.

47 ***, Congresul al IX-lea ..., p. 59, p. 832.

48 Anneli Ute Gabanyi, *The Ceaușescu Cult...*, p. 110.

49 " Scînteia" , an XXXV, nr. 6854, ianurie 1966, p. 3.

50 " Scînteia" , an LIII, nr. 12868, 7 ianuarie 1984, p.1

51 Înființat în 1970, Elena Ceaușescu este directoare din 1972; cf. ***, *România în anii socialismului...*, pp. 384-385.

52 ***, *România contemporană*, editată de Institutul de studii istorice și social-istorice de pe lângă C.C. al P.C.R., București, Ed. Politică, 1988, p. 439.

53 La Congresul al XI-lea al PCR, Elena Ceaușescu își exprimă dorința de a crește numărul de cercetători la peste 200000; această cifră era un adevărat record față de 1938 când erau doar 5000 sau față de 1965 când erau doar 45000; cf. ***, *Congresul al XI-lea...*, p. 343.

54 Elena Ceaușescu, *Știința și progresul societății. Cuvîntări 1974–1988*, p.70.

55 În noiembrie 1974, Elena Ceaușescu prezida pentru prima dată secția pentru cercetare științifică și proiectare a Congresului al XI-lea al PCR. Cu acest prilej se pronunță pentru dezvoltarea bazei materiale și umane în cercetare, pentru introducerea de 300 de tehnologii noi și exprimă nemulțumirea pentru faptul că "mai sunt încă domenii în care apelăm la importuri din străinătate"; astfel că cele două obiective ale partidului de valorificare a materiilor prime și a resurselor proprii și crearea de noi materiale sintetice/descoperirea de noi materii prime era imperativă. Vezi ***, *Congresul al XI-lea al PCR...*, pp. 382– 386.

56 ***, *Congresul al XII-lea al P.C.R., 19–23 noiembrie 1979*, București, Ed Politică, 1981, p. 344.

57 ***, *Congresul al XIII-lea al P.C.R., 19– 22 noiembrie 1984*, București, Ed. Politică, 1985, p. 452.

58 ***, *România contemporană*, p .463 și p. 475.

59 Dina Khapaeva și Nicolai Kopossov, *Les Demi-Dieux de la Mythologie...*, p. 968.

60 Elena Ceaușescu, *Știința și progresul societății. Cuvîntări 1974-1988*, p.132.

61 *ibidem*, pp. 145–148. Pe 29 mai 1982 are loc prima ședință a Biroului Executiv al comitetului, la care Elena Ceaușescu vorbește despre pregătirea unui Congres mondial al oamenilor de știință la București și despre necesitatea mobilizării oamenilor la mitinguri și marșuri; în " Scînteia" , an LI, nr. 12369, 30 mai 1982, p. 1 și p. 5

62 Începând cu ianuarie1982, în Scrisoarea-omagială a Comitetului Politic Executiv și a celorlalte instituții, se afirmă că Elena Ceaușescu este "un promotor neobosit al celor mai nobile idealuri de înșelegere, colaborare și pace între națiuni, ca militant pentru apărarea dreptului fundamental al națiunilor, al oamenilor la viață, la existență liberă și demnă, la independență și suveranitate, la pace"; vezi "Scînteia", an LI, nr. 12243, 7 ianuarie 1982, p. 1.

63 Corneliu Vadim Tudor, unul din cântăreții de nădejde ai familiei Ceaușescu, scriitor aparținând curentului dogmatic-naționalist al literaturii române, idealizează noblețea trăsăturilor fizice și psihice ale Elenei Ceaușescu în poezia *Urări de iarnă* apărută în numărul din ianuarie al revistei "Femeia": "Și pentru astea, deci, l-am ales noi iară / pe Ceaușescu-al nostru iubit conducător / pentru a fi puternici, stăpîni la noi în țară / spre a zidi sub soare un falnic viitor / și-alături de dînsul, tovarăș și soție / se află-n cinstea țării un chip frumos și blînd / ea azi întruchipează noblețea pururi vie / a marilor românce născute pe pămînt", în "Femeia", an XXXIII, nr. 1, ianuarie 1980, p. 3.

64 Profesor Ion Ursu (vice-președinte al Consiliului Național al Științei și Tehnologiei), *Prestigiul și vocația umanistă a științei românești*, "Scînteia", an LI, nr. 12243, 7 ianuarie 1982, p.1

65 Bokor Katalin, *Omagiu*, în "Scînteia", an LI, nr. 12243, 7 ianuarie 1982, p. 3; în volumul *Din fiecare inimă a țării. Omagiu tovarășei Elena Ceaușescu* din 1983, pp. 51–52, Dumitru Ion Dincă scrie poezia *Cîntec eroinelor*, în care eroina reprezentativă este Elena Ceaușescu: "Cu grija femeii românce pentru prunc, pentru casă și țară, / Elena Ceaușescu, revoluționar încercat / împătimită de aerul tare-al dreptății / Ne-a redat nouă, tinerilor de astăzi / Demnitatea deplină."

66 Preluăm titulatura de "zeu" și "semi-zei" ai mitologiei sovietice din studiul Dinei Khapaeva și al lui Nicolai Kopossov, *Les Demi-Dieux...*; în cazul românesc, zeu este Nicolae Ceaușescu, iar semi-zeu este Elena Ceaușescu.

67 "Femeia", an XXXVI, nr. 1, ianuarie 1983, p. 12.

68 "Scînteia", an LIII, nr. 12869, 8 ianuarie 1984, p. 6; în 1985 se relatează despre lansarea aceleiași cărți, dar de această dată la Milano; cel care prezintă este Ernesto Quagliariello, președintele Consiliului Național al Cercetării din Italia; vezi "Scînteia", an LIV, nr. 13179, 6 ianuarie 1985, p. 6; în 1986, pe lângă enumerarea unor profesori din diferite țări ale lumii care apreciază valoarea științifică a cărților Elenei Ceaușescu, este redat un fragment dintr-un discurs al acesteia în care subliniază rolul pașnic al științei în lume; și titlul paginii este elocvent: *O vastă și prodigioasă activitate pentru împlinirea nobilei meniri a științei – de a sluji pacea și progresul întregii omeniri*; vezi "Scînteia", an LV, nr. 13491, 8 ianuarie 1986, p. 6.

69 "Scînteia", an LIII, nr. 12868, 7 ianuarie 1984, p. 1.

70 *ibidem*, p. 1.

71 ***, *Congresul al XIII-lea*, 19–22 noiembrie 1984, p. 452.

72 "Scînteia", an LIV, nr. 13179, 6 ianuarie 1985, p. 1.

73 *ibidem*, p.4

74 *ibidem*, p. 1.

75 *ibidem*, p.

76 "Scînteia", an LV, nr. 13490, 7 ianuarie 1986, p. 1; pe aceeași pagină, Lina Ciobanu, președintă a Consiliului Central al Uniunii Generale a Sindicatelor din România, o consideră pe Elena Ceaușescu "Înalt exemplu de militant pentru cauza partidului, o viață consacrată cu devotament înfloririi patriei".

77 *ibidem*.

78 *ibidem*, pp. 1–2.

79 "Scînteia", an LV, nr. 13491, 8 ianuarie 1986, p. 3.

80 "Scînteia", an LVI, nr. 13802, 7 ianuarie 1987, p.1.

81 *ibidem*, p. 2.

- 82 “ Scînteia ” , an LVI, nr. 13803, 8 ianuarie 1987, p. 3.
- 83 “ Scînteia ” , an LVII, nr. 14114, 7 ianuarie 1988, pp. 1–3.
- 84 “ Scînteia ” , an LVII, nr. 14115, 8 ianuarie 1988, pp.1–3.
- 85 “ Scînteia ” , an LVI, nr. 13802, 7 ianuarie 1987, p.1; această fotografie se va repeta în 1988 și 1989.
- 86 ***, *Buchet de purpură și soare. Flori alese din creația închinată tovarășei Elena Ceaușescu*, 1988, pp. 35–38.
- 87 ***, *Omagiu...*, 1980, p. 17–20; simbolul frumuseții și al tinereții veșnice și simbolul sacrificiului suprem sunt clișeele “ feminine ” preferate pentru sublinierea personalității Elenei Ceaușescu.
- 88 Ion Ardeleanu, Lya Benjamin, Zizi Nora Munteanu, Gheorghe Pîrvulescu, *Imagini ale unui trecut glorios. Din istoria mișcării muncitorești a PCR*, coord. de Ion Ardeleanu, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1974.
- 89 Elena Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea festivă consacrată împlinirii a 44 de ani de la victoria revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă din August 1944–20 August 1988*, București, Ed. Politică, 1988, p. 6.
- 90 *ibidem*, passim.
- 91 Vezi Anneli Ute Gabanyi, *The Ceaușescu Cult...*, passim și Mihai Botez, *Românii despre ei înșiși*, passim.
- 92 Inclusiv Elena Ceaușescu “conștientizează” și “transmite” subordonarea sa față de șeful statului: „Din inițiativa și sub conducerea secretarului general al partidului a fost creat un larg cadru democratic, unic în felul său”; se referă la conceptul de “democrație socialistă muncitoresc-revoluționară” lansat de Ceaușescu la începutul anilor 80; în Elena Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă consacrată a împlinirii a 44 de ani...*, p. 12.
- 93 *ibidem*, p. 5.
- 94 “ Scînteia ” , an LVIII, nr. 14428, 8 ianuarie 1989, pp. 1–2.
- 95 ***, *Buchet de purpură...*, p. 260.
- 96 “ Scînteia ” , an LVIII, nr. 14428, 8 ianuarie 1989, p. 1.
- 97 *Femeile în comunism*, editor Cristina Liana Olteanu la Editura Politeia – SNSPA, 2003.

Gen, etnie și spațiu. Discursuri despre violența sexuală asupra femeii în București

Shannon Woodcock*

Tema de cercetare a acestei lucrări a luat naștere din experiența mea de australiancă, muncind și studiind în București. În timp ce îmi concentram atenția

asupra etnicității așa cum se manifesta aceasta în spațiile publice, eram perfect conștientă că aveam să negociez chiar identitatea propriului gen în diversele întâlniri transculturale. Această lucrare utilizează experiențele de acest fel, adresându-se intersecției dintre gen și etnie în spațiul public din București. Genul, împreună cu etnia, fac parte din discursul societal, subiecții/actorii fiind articulați în strânsă legătură cu originile lor. La adăpostul unei locații precum “corpul”, discursurile despre gen sunt de fapt de o altă natură: dinamice, negociate și reglementate în mod constant. Premisa de la care pornesc este că în România corpul social este dominat în cea mai mare parte de idealul heterosexual masculin. Astfel, corpul social este de asemenea determinat de discursul despre etnicitate, care se intersectează cu relațiile de putere bazate pe gen.

Această lucrare examinează idealul feminin în România și minoritatea rromă în societatea post-comunistă, precum și locul acestora în orașul București. Diferențierea primară public/privat cere o problematizare a utilizării în societățile post-comuniste și este utilă în măsura în care înțelege cum se construiește și se naturalizează în diverse spații genul.^[1] Discursul despre “pericol în spațiul public” care privește femeia română în București va da o culoare etnică amenințării sexuale provocate de bărbații țigani; aceste discursuri vor fi folosite pentru a explora intersecția dintre gen și etnie în societatea contemporană. Această lucrare nu se referă la problema specifică a discursurilor despre femeia rromă sau la spațiul post-comunist în care se manifesta genul, ci va trata doar despre discursuri ale femeilor române despre bărbații de altă etnie.

Rromii și țiganii. Notă despre importanța numelui

Etnia rromă, formată din robi imigranți, sosiți pe pământ românesc în secolul al XV-lea a fost catalogată drept necivilizată, needucată și nomadă încă de când elitele românești au început să se considere ele însele civilizate, aparținând unui grup etno-național european (Achim, 1998; Hancock, 1988; Woodcock, 2002). După desființarea robiei în 1856 rromii au continuat să fie percepuți ca fiind o etnie diferită de cea română, de aici rezultând marginalizarea economică, politică și socială.

Începând din 1989, problema rromilor a fost un exemplu al intensificării tensiunilor create de etno-naționalismul românesc pe de o parte, și al discursurilor societății civile prin intermediul organismelor internaționale pe de altă parte. Elitele politice și intelectuale ale României post-comuniste trebuie să negocieze între o identitate exclusiv etno-națională (asemeni celei apărute o dată cu statul modern) și o Românie care își negociază o identitate europeană, un proiect vital pentru integrarea europeană. Aderarea la Uniunea Europeană reclamă din partea României demonstrarea unei voințe de a implementa reforme economice și juridice. Pretențiile ca România să asigure oportunități egale pentru rromi au fost în atenția discursurilor elitei guvernante, în timp ce tendința generală a societății este dominată de stereotipii negative împotriva țiganilor. Dezbaterea asupra numelui aduce la lumină centralitatea acestui grup etnic pentru identitatea etnică românească. Decretul guvernamental din 1996, în conformitate cu standardele internaționale și cererile grupurilor de rromi din România și din afară, a stabilit că numele de “țigan” să fie înlocuit în documentele oficiale cu cel de rrom. Acest lucru a stârnit proteste în rândul parlamentarilor, intelectualilor și în presă, din cauza asemănării pronunției cu termenul “roman”, legat de identitatea românilor. Deși cele două cuvinte diferă ortografic și sunt inconfundabile în pronunție (pluralul “romani” în comparație cu “rromi”), isteria din

jurul acestei posibile confuzii dovedește că românii investesc cei doi termeni cu sensuri diferite. Guvernul României a hotărât ca rroma (scris cu dublu “r”, deși pronunțat ca și până acum) va fi termenul oficial (Roman, 2000).

Termenul “țigan” continuă să fie utilizat în majoritatea discursurilor românești pentru a face referire la poporul rrom, iar decizia guvernului legată de denumirea “rrom” a fost satirizată și considerată într-o anumită măsură o trădare a intereselor naționale românești. Într-un recent articol intitulat “Fie vorba între noi: rromii tot țigani sunt”, se subliniază valențele extremiste ale identității naționale, cu discrepanță frapantă dintre discursul elitei europene și discursurile publice despre identitatea națională, vizibile în denumirea “celălalt” (Ghinea, 2001). Astfel, este important de notat că țiganii au fost “inventati” în discursul românesc, deși acest grup corespunde cu auto-identificatul rromi.

Întâlniri reale cu celălalt

Întâlnirile cu celălalt într-un timp și spațiu reale sunt importante, pentru că relația ambivalentă dintre sine și Celălalt trebuie negociată prin mobilizarea unor serii extensive de discursuri stereotipe, spre a face față forței imprevizibile a celuilalt de a lua parte la aceste întâlniri (Bhabha, 1994). Sinele investește enorm într-o origine a identității, iar stereotipurile fixează în celălalt caracteristici esențializate, pretenții excesive de cunoaștere care, în mod necesar, depășesc subiectul/actorul, inerentele lor lipsuri încheind cercul și dislocând cunoașterea articulată. Dinamica întâlnirilor din spațiul real cere așadar mobilizarea unor discursuri stereotipe multiple și contradictorii în efortul de a menține identificarea sinelui.

În plus față de scena reală a întâlnirilor, locurile existente sunt deseori locații discursive pentru trasarea discursurilor despre celălalt. După cum nota Lemon în studiul despre “diferența” în metroul din Moscova, astfel de povești obțin forță de validare nu doar pentru că sunt ancorate în spații concrete, ci și pentru că se intersectează cu discursuri și imagini familiare denotând autoritate, cultură și apartenență. Explorând rolul constitutiv al genului în spații și în întâlniri publice, e util astfel să luăm în considerare ce știm despre “funcționalitatea” discursurilor despre gen în România post-comunistă și apoi să examinăm cum își delimitează femeile experiențele în spațiul public. Discursurile despre Celălalt în și prin spațiul public reflectă puterea întâlnirilor din spațiul real cu Celălalt și creează o “gramatică de suprafață”, prin care au loc negocieri intense de natură economică, politică, culturală, etnică și de gen.

Locul femeii în România post-comunistă

Perioada post-comunistă este una în care hibridii identității etnice naționale și de gen sunt într-o intensă negociere. Acest proces este adesea ascuns și prezentat ca o întoarcere la tradițiile pre-comuniste; ascuns pentru că se afla în stransă legătură cu normalizarea rolurilor ca fiind esențială nevoilor fizice (Baban 2000; Gal și Kligman, 2000). În contradicție cu proiectul principal al post-comunismului – acela care definește genul ca fiind seria de valori tradiționale din societatea patriarhală

românească – se află elita guvernantă și intelectualii, care sprijină discursul pro-integrare europeană. Spre deosebire de minoritățile etnice, de comerț și producție industrială, categoria “genului dominant” al Uniunii Europene, cea care reclamă voința politică din partea României pentru a adopta o perspectivă egalitaristă asupra genului în toate politicile este complet ignorată de statul român (Consiliul Europei, 1999). Fondurile Uniunii Europene au făcut ca să se dezvolte o rețea de ONG-uri care să rezolve problemele cu care se confruntă femeile în România. Organizațiile europene au produs un număr important de studii care semnalau rata ridicată a violenței împotriva femeii în familie. Într-o anumită măsură, accentul pus pe “violența sexuală” în sfera privată feminină este posibil din cauza plasării femeii acolo; ca un “locus” naturalizat pentru reproducere, femeile își pot revendica dreptul la siguranță în cadrul căsătoriei care nu este extins în sfera publică. Într-un sondaj realizat din fonduri U.E., 73% dintre subiecții intervievați au răspuns că au fost implicați în violențe domestice (Asociația pentru Promovarea Femeii din România, 2002). Dreptul bărbaților de a “disciplina” femeia care a eșuat în împlinirea idealului feminin (care sunt mult prea independente sau nu mai sunt atrăgătoare fizic) este omniprezent, după cum este și dreptul de a da vina pe femeile victime.[2] Lipsa unui sprijin instituționalizat și stigmatizarea socială a mamelor singure contribuie la lipsa unei schimbări reale, în ciuda dezbatelor aprinse și a sondajelor. Violul în cadrul căsătoriei nu este considerat infracțiune și este interesant de notat că violența domestică într-un spațiu public este considerată o chestiune privată. Spațiul privat este constituit astfel de gen, femininul fiind dictat de masculin, nu de vreo distincție arbitrară de ordin fizic.[3]

Genul este astfel un proiect construit prin spațiul public și manifestat în acesta. Este important de semnalat că singurul ONG din România care folosește termenul de “feminism” în titulatura sa – Societatea de Analiză Feministă – ANA, a avut ca prioritate, încă de la început, problemele femeii în raport cu spațiul public. Laura Grünberg, una dintre fondatoare și o feministă marcantă din România, explică în publicația organizației că “de mult, ANA a fost considerată un pion de sacrificiu în lupta cu autoritățile, cu sărăcia, cu poluarea, cu câinii vagabonzi și cu țiganii din zonă.” (Grünberg, 1999, 16). Această descriere localizează lupta feminină în spațiul public, articulând Celălalt-ul etnic alături de amenințări “chimice” sau animalice la adresa subiecților feminini (deși feminiști).

Relatările din presă despre femei violate sau agresate în spațiul public sunt făcute în stil pornografic, cu adresa, școala și vârsta victimei. De obicei, inițialele înlocuiesc numele, o formă de protecție irelevantă, de altfel caracteristică obiectelor pornografice nedenumite. Aceste rapoarte ca discuții publice despre infracțiunile sexuale au un rol asemănător cu cele ale lui Caputi în “Epoca Infracțiunii Sexuale” (1987). Caputi spune că presa pentru bărbați idolatrizează infracțiunile sexuale și identificarea patriarhală cu infractorul conduce în mod corespunzător la identificarea femeilor cu victimele. (1987, 47). Într-adevăr, răspunsuri cum ar fi: expresii de invidie și amuzament, cu aluzii sexuale printre bărbați, cu referiri la infracțiuni sexuale sau violențe au fost cercetate de mulți specialiști ca reflectând într-o anumită măsură identificarea bărbaților cu acele acțiuni. (1987, 46). Într-adevăr, orice moment de teroare sexuală servește ca o lecție pentru femei, și discursurile sociale dominante despre violența sexuală împotriva româncelor servesc la construirea unei imagini a sferei publice ca fiind periculoasă (1987, 47). Tema obișnuită este, desigur, aceea că femeia care se află în afara “limitelor naturale” invită la violență sexuală. În teorie sfera privată oferă surorilor, soțiilor și mamelor o anumită protecție împotriva violului, pe care casa – locul tradițional – o oferă celor care perpetuează specia. Teroarea violenței sexuale “din afară” determină dorința pentru o sferă privată sigură, explicând într-o anumită măsură discrepanțele dintre importanța acordată “prinderii unui bărbat” (un discurs post-comunist din România) și reala experiență a unei vieți maritale. În

ciuda introducerii noilor modele ideale feminine, e.g. “femeia de carieră” (din 1989 încoace), aceste modele reclamă subiecților să depășească idealul feminin; femeia de carieră rămâne în principal o viziune a reproducerii și obiectivității feminine, doar după ce a fost recunoscută ca un individ inteligent. Lipsa vreunei subculturi feministe acceptată sau măcar identificată în România contemporană reflectă faptul că societatea este dominată de puternicul ideal masculin. Idealul feminin românesc este constituit de femeie ca obiect sexual pentru bărbat, în timp ce victima violenței sexuale este considerată responsabilă pentru că atrage dorința acestuia. În această societate, femeia care îndeplinește idealul feminin în sfera publică suportă violența sexuală. Locul femeii în societatea post-comunistă din România este astfel o dublă conexiune care leagă prin discurs femeia de teroarea violenței sexuale în locul idealului feminin. Spațiul privat este un loc sigur pentru obiectul reproducător/sexual, protejat prin extensia dreptului patriarhal al căsătoriei. Violența domestică devine astfel ceea ce ar putea fi numit un rău necesar sau mai mic în opoziție cu pericolul care există în afara căsătoriei.

Discursuri feministe prescriptive: plasarea pericolului în societatea patriarhală

Discursurile despre infracțiunile sexuale sunt plasate în spațiul public și cu toate acestea încă mai persistă o lipsă a informațiilor despre acest spațiu și violența împotriva femeii. Această parte are în vedere discursurile despre violența sexuală care are loc printre femeile din București pentru a vedea cum aceste femei își negociază rolurile de gen în spațiul public.

Ca străină vorbitoare de limbă română în București am experimentat o situație unică, de a fi percepută ca vulnerabilă și “needucată” în ceea ce privește pericolele din spațiul public al Bucureștilor. În întâlniri oficiale sau nu cu femei, în baruri, universități sau în locuințele acestora, am primit în mod repetat avertismente care îmi explicau cum trebuie să se comporte o femeie în oraș^[4]. Voi numi acest discurs prescriptiv pentru că este cuprinzător și poate fi identificat cu un fel de avertisment, de comportament prescriptiv. Discursul începe cu o propoziție în care se spune că o femeie nu trebuie să meargă neînsoțită prin oraș noaptea, pentru că e periculos. Când cineva întreabă de ce, răspunsul vine: “țigani”. Unei străine care nu înțelege sensul complet implicit al discursurilor stereotipe circumscris denumirii etnice de “celălalt”, femeile adaugă la răspunsul de mai sus cuvântul “viol”. Acest discurs prescriptiv este invocat și femeilor nou venite în București sau repetat ca răspuns la acțiunile individuale. Chiar și printre locuitorii/ rezidenții permanenți ai Bucureștiului, discursul este des folosit pentru a reaminti precauțiile necesare, invocat, când o femeie intenționează să meargă neînsoțită acasă. Aș descrie acest discurs ca pe un fel de curs pentru educarea adulților, o serie de informații pentru a mări aria discursurilor pe tema violenței în spațiul public.

Pentru a desluși aceste informații – uluitor de repetitive și stereotipe – ar trebui să examinăm o serie de legături discursive între termenii variați ai angajamentului. Apar numeroase întrebări. Cum funcționează noțiunea de țigani? Ce tipuri anume de discursuri fac legătură între celălaltul etnic și violența sexuală de gen în spațiul public? Ce informație este suprimată când este prezentat pericolul de viol? Unde se află “adevăratul” român în interacțiunile din spațiul public? Această etnicizare a amenințării are cumva rolul de a distra atenția de la bărbații români? Care este

scopul acestui discurs vehiculat printre femei și poate fi el considerat o formă de activism sexist?

Răspunsurile posibile la aceste întrebări nu pot fi găsite în studiile sexologice din România; întrebând colegii români mai înțelecători, am divagat în conversații care subliniau lipsa instrumentarului discursiv care să denumească ceea ce în mod obișnuit este înțeles ca experiență individuală a violenței.

În stransă legătură cu liniștea discursivă este lipsa absolută a sprijinului instituțional, constând în servicii de consiliere. Acești factori trebuie plasați în contextul societății patriarhale post comuniste din România, care se bazează pe crearea și menținerea rolurilor de gen pentru perpetuarea acestui tip de societate. Dacă amenințarea violenței sexuale în spațiile publice este mijlocul de a considera femeile drept “instrumente” de reproducere (cum s-a explicat pe scurt mai sus) nu e de mirare că nu există discurs despre hărțuire sexuală în spațiul public[5].

Am compus o structură de interviuri deschisă folosind studii de opinie din România și studii despre experiențele femeilor ce au suferit de pe urma violențelor, structură ce a fost mai apoi folosită pentru sondaje individuale și de grup.[6] Un eșantion de 45 de români intervievați cu vârsta între 18 și 35 de ani (incluzând 11 bărbați, majoritatea intervievați în grup) identificați prin rețele sociale și profesionale și cu implicarea departamentului de Istorie al Universității din București, au luat parte la interviuri ce au durat aproximativ o oră. Întrebările din interviu erau deschise și puse într-o manieră mai puțin formală pentru a-i încuraja pe cei intervievați să vorbească într-o manieră cât mai naturală. Această structură a creat un cadru de conversație în care cei intervievați erau liberi să exprime poziția pe care o adoptaseră cu cel ce-i intervieva (eu însămi). Ca femeie de altă naționalitate dar care vorbea limba română, relaționată cu cei intervievați prin rețele sociale și academice îndepărtate, am observat că aceștia foloseau un limbaj adecvat pentru un vorbitor de limba română nativ și totuși erau predispuși să explice ceea ce voiau să spună în mare pentru a fi siguri că înțelegeam aspectele specifice (cum vorbeau de obicei cu un străin). Ei răspundeau cu multă răbdare la întrebările unei australience curioase, în timp ce un anumit nivel de încredere se construia prin faptul că vorbeam aceeași limbă și că împărtășeam cunoștințe culturale specifice, precum și prin presupunerea unor experiențe similare de gen. Datorită naturii calitative a interviurilor și mărimii eșantionului celor intervievați nu am pretenția să fi obținut rezultate ce pot conduce la concluzii generale, ci doar să folosesc aceste interviuri pentru a evidenția tipul de discursuri folosite de un eșantion de femei pentru a-și articula experiențele referitoare la rolul pe care genul îl joacă în interacțiuni în și din spațiile publice din București.

Fiecare interviu începea cu întrebarea referitoare la locurile pe care cel interviuat le considera periculoase în București. În timp ce unii răspundeau, în primul rând că peste tot e la fel de periculos, marea majoritate nominaliza cartierele mărginașe unde însă nu locuiau.[7] La întrebarea de ce, aproximativ 70% dintre răspunsuri explicau că locurile erau periculoase “din cauza ȝiganilor” în timp ce cealaltă parte a identificat în termeni generali ca potențiale amenințări “băieții de cartier”, un termen ce putea fi tradus din punct de vedere cultural ca și “băieții de gașcă” sau “oamenii ce nu au intenții bune”.

Referindu-ne mai departe de ce ȝiganii, în general bărbați, erau un pericol, cei intervievați detaliau un lanț de scenarii incluzând hoții de buzunare din mijloacele de transport în comun, faptul că ȝi se vorbește sau ești abordată nepotrivit pe stradă, faptul că ești pipăită de bărbați și chiar violată.

Hărțuirea verbală era exprimată de cele mai multe ori “ca un fel de stres” și în conformitate cu discursurile sociale din mass media termenul de hărțuire sexuală nu a fost folosit niciodată. Această absență a denumirii unei practici ce apare în mod frecvent și este temută, reflectă în acest caz faptul că a devenit o normă. “Te prefaci că nu observi” a fost răspunsul general pentru întrebarea cum ar trebui să reacționeze o femeie ce este abordată pe stradă, deoarece “un răspuns îi va provoca pe ei” sau “dacă răspunzi înseamnă că vrei ca el să te pipăie”. (J 7/3/02; E 7/3/02). Acest lucru situează hărțuirea verbală într-un capitol dintr-o serie de acțiuni în timp ce plasează responsabilitatea pentru o apropiere fizică în seama victimei. Responsabilitatea cade pe umerii femeii printr-o interpretare foarte largă a violului ca un act sexual incitat de idealul feminin. Femeia română care își îndeplinește presupusul rol natural de obiect sexual este prin urmare prinsă în capcana unei duble legături de a fi considerată responsabilă pentru a se apăra împotriva bărbaților, îndeplinind idealul masculin de victimă prin acte sexuale violente. Foarte mulți dintre cei intervievați au spus că doar femeile care au vrut să fie pipăite au fost atacate, în același timp citând cazuri ce nu confirmau această teorie. Una dintre cele intervievate a explicat că ea mereu purta blugi și nu era machiată în spațiile publice, tocmai pentru a evita atenția din partea bărbaților și apoi a menționat o experiență recentă, când a fost asaltată pe stradă de către doi băieți de aproximativ 13 ani “mai tineri și mai slabi” (E07/03/2002).^[8] Cea intervievată și-a început relatarea gândindu-se dacă nu arată prea copilă, ilustrând astfel interpretarea comună a hărțuirii ca o chestiune ce rezidă în aspectul exterior al femeilor și rolul lor ca obiecte sexuale ale bărbaților. Una dintre cele intervievate, cu studii superioare, a povestit pe larg despre felul în care bărbații, în grup, râdeau în timp ce făceau comentarii cu aluzii sexuale la adresa unei femei ce trecea, observând că cei ce fac acest lucru o fac nu pentru a obține atenția obiectului sexual, ci pentru a obține atenția celor din grup, concluzionând cu: “un bărbat adevărat poate face ca unei femei să îi fie frică în fața prietenilor lui”. Acest lucru întărește analiza lui Caputi asupra felului în care discursurile sociale despre violență sexuală sunt un punct al identificării masculine (deseori exprimat prin batjocură) care în același timp identifică femeia de pe stradă cu o potențială victimă. Într-adevăr, cei intervievați au vorbit despre faptul că le era frică (se temeau tot timpul de violența sexuală în spațiile publice). O tânără femeie descria sentimentele unei prietene care trebuia să meargă pe jos singură noaptea, după serviciu, “nu i se întâmplase niciodată nimic, dar nu se poate relaxa... Nu se gândește <o să fie în ordine>, nu, în fiecare seară e încă stresată chiar dacă nimic nu s-a întâmplat, prietena mea nu se poate relaxa noaptea, nu poți să știi niciodată când se poate întâmpla ceva”. Teama de violența sexuală perpetuată prin evenimente și acoperirea mediei extensive în discursurile sociale despre violențele sexuale, este de fapt, teama de o amenințare localizată oriunde și oricând în spațiul public. Întrebarea “la cine ar putea apela pentru ajutor în spațiul public” a primit o varietate de răspunsuri, toate variațiuni pe o temă a idealului masculin. În vreme ce unele femei spuneau că ar căuta un spațiu cu magazine, cu un polițist sau un gardian (o figură cu autoritate într-un spațiu anume), un bărbat român care “arată bine” a fost răspunsul cel mai frecvent. Cineva a răspuns: nu poliția, poliția colaborează cu criminalii... un bărbat, un bărbat român... “nu o femeie – ce ar putea face o femeie?”, în acest fel ilustrând natura unui spațiu de siguranță pentru o persoană de gen feminin, ca și un spațiu reclamat de idealul masculin.

interviurile au sugerat că cei intervievați considerau violul ca fiind cel mai grav act de violență sexuală. Violul este oricum punctul culminant al unei serii de acte de violență sexuală, acte care în ciuda faptului că nu sunt normate, includ forme de hărțuire verbală și fizică. Una dintre cele mai importante feministe din România, Mihaela Miroiu, consideră hărțuirea sexuală larg răspândită pe străzile din România ca parte a unei “socializări a violului”, în timp ce Sorina Neculaiescu, dă hărțuirii

sexuale numele de mini-violuri. Astfel, percepția femeilor din mediul academic românesc asupra hărțuirii sexuale situează astfel de acte ca etape legate logic de viol. Pronunțarea acestei manifestări, dintre cele mai grave, a infracțiunii sexuale, în discursul prescriptiv se potrivește cu mediul și cu scopul său de a educa femeile în privința pericolelor din spațiile publice din București.

În timp ce întrebarea despre “locurile periculoase din București” conducea, în general, la discursul despre violența sexuală în spațiul public, nici unul dintre răspunsuri nu a ridicat problema violenței domestice. Celor intervievate le-au fost adresate o serie de întrebări cu privire la cunoștințele lor despre violența în familie: dacă se petrecea în zona lor, în blocul lor, și apoi în familia sau grupul lor de prieteni. Trei femei din 26 intervievate individual au spus că nu experimentaseră violența în viața personală, din partea partenerilor sau a familiei. Toate celelalte 23 de femei au răspuns că ele experimentaseră violența din partea partenerilor masculini și/sau a membrilor familiei. În fiecare caz autorul violenței era de etnie română. În vreme ce șapte dintre cele intervievate articula nivelul de educație ca sursă a abilității lor de a scăpa de autorul violenței, nici una dintre intervievate nu a identificat faptul că autorii violențelor au fost educați la un standard cel puțin egal în comparație cu al femeilor. În timp ce o mare parte a celor intervievate experimentaseră violența din partea bărbaților români în spațiul privat, nici una nu experimentase violul din partea Țiganilor sau a rromilor. Este important de menționat faptul că nu toate elementele hărțuirii sexuale experimentate de cele ce identificau autorul violenței cu un Țigan veneau din partea unui bărbat de etnie rromă. Statisticile reale nu pot fi calculate din cauza faptului că violurile nu sunt raportate, lipsei acuzațiilor, lipsei statisticilor ce pot fi consultate incluzând date etnice, și ratelor disproporționate de încarcerare a bărbaților de etnie rromă din România.[9] Nu trebuie să confundăm termenul de “Țigani”, invocând o serie de discursuri stereotipe specifice din punct de vedere istoric și cultural, cu bărbații de etnie rromă, cu toate că indivizii din acest grup sunt fără îndoială afectați de pe urma acestui proces. Întrebarea este de ce femeile române etnicizează amenințarea masculină a violenței sexuale în spațiul public?

Țiganii – ceilalți și spațiile bucureștene

Acest studiu nu oferă nici o concluzie concretă, ci își propune să analizeze câteva funcțiuni posibile ale etnicizării violenței în spațiul public în discursurile femeilor române. Avtah Brah expune un model interesant pentru mediatizarea acțiunilor dintre discursurile de gen despre cei de alte etnii, în studiul sau despre o comunitate engleză în timpul emigrațiilor de după al doilea război mondial (2000). Observând discursurile femeilor care în mod repetat identifică “intrusul” ca și o “formă de masculinitate agresivă”, Brah consideră că acesta este discursul agresiunii masculine plasat în mod greșit pe seama celor de alte etnii printr-o translație a celui al “fost colonizat” în postura de colonizator astfel încât “discursul îi transformă pe cei împotriva cărora se comiteau abuzuri în abuzatori” (Brah 2000, 277).

În timp ce istoria Țiganilor–ceilalți nu e colonială, istoria sclaviei a celui alt inferior poartă o nevoie similară de justificare discursivă constantă. Într-adevăr, în diferite perioade ale istoriei naționale a românilor Țiganii (ceilalți) au fost construiți ca diferite tipuri de transgresori. În ultima decadă discursurile despre Țigani sunt dominante în sferele experiențelor centrale post comuniste. Prețurile piețelor sunt mari pentru că Țiganii comercianți fac speculă pe seama producătorilor români și trecerea graniței

române este restricționată pentru români deoarece țiganii profită de oportunitățile economice și politice (Woodcock, 2002). În fiecare din aceste cazuri țiganul–celălalt este incapabil de civilizație/muncă/inteligență dar, cu toate acestea înșeală și controlează din punct de vedere economic. În acest mod țiganii–ceilalți pot fi văzuți funcționând ca un celălalt primar al românilor, transgresorul care amenință schimbând factori economici, sociali și politici. Discursurile despre transportul public în Bucureștiul post comunist sunt locurile primordiale unde țiganii–ceilalți sunt construiți. După cum menționasem mai sus, studiul lui Lemon despre Metroul din Moscova examinează cum povestioarele despre transportul public joacă zi de zi un rol vital în viața orașenilor ca spațiu real în care celălalt este sau poate fi întâlnit în mod normal. Discursurile despre celălalt cu referire la în transportul public crează o fixă “gramatică de suprafață” ce permite identificarea grupurilor etnice prin caracteristicile fizice care conduc la identități presupuse fixe (Lemon 2000, 27).

Identitățile stereotipe etnic (inclusiv cea a sinelui) sunt utilizate în discursurile din spațiul public ca mijloc de adresare, explicare și organizare a problemelor locale de economie, politică și identitate culturală.

Transportul public din București și mai ales autobuzele sunt un mediu ce reprezintă un spațiu ce conține o presiune etnică în discursurile dominante românești. Hoții de buzunare sunt văzuți ca țigani și stereotipile despre țigani ca necivilizați, violenți, răzbunători sunt utilizate să explice de ce atunci când cineva este furat, jefuit într-un autobuz aglomerat și în mișcare nimeni nu trebuie să protesteze (Woodcock 2002).

Un grup superior numeric de martori consideră hoții ca fiind țigani care îți vor găsi casa și te vor bate /ucide dacă unul protestează. Românii civilizați (pot fi incluși și rromii în această categorie) sunt fără putere în fața criminalilor țigani, reversul structurii sociale dominante care au oprimat și au marginalizat comunitățile roma (cum ar fi țiganii). Greșeala este reprezentată ca infracțiune. Această construcție discursivă a spațiului public și această influență etnică: celălalt, nu numai că, crează o fixă “gramatică de suprafață” pentru interacțiuni din spațiul real, dar mai mult folosește această gramatică fundamentală să justifice și să întărească controlul etnic românesc în societatea postcomunistă. Astfel discursul prescriptiv al femeii care etnicizează violența sexuală ca și comisă de țigani pentru aceea construiește, explică, justifică, întărește identitatea etnica românească ca fiind civilizată și necesară pentru a-l teroriza pe celălalt care în mod violent încalcă etnicitatea naturalizată prin rolul de gen. Prin invocarea etnicului celălalt, femeile române înlocuiesc agresiunea masculină a bărbatului român. Acest lucru crează un spațiu pentru femeie să desemneze amenințarea feminină (care este transetnică) în același timp evitând posibila teoretizare a discursului de către bărbatul român, dar simultan să rețină poziția femeii române ca loc de reproducere a națiunii române și de obiect sexual pentru dorințele bărbatului român. O asemenea mișcare naturalizează rolul genurilor în cadrul etnicității românești dominante și îl prezintă pe celălalt ca infractor al ierarhiei naturalizate dinăuntrul corpului social. În caz de pericol, luând partea (bărbatului român) hegemonului matricelor etnice și de gen și localizând toate amenințările (locului național de reproducere) în etnicul celălalt e un drum valid pentru a cere protecție în matricea etnică. Preferința de a se întoarce spre bărbații români pentru ajutor în spațiile publice este o expresie a acestei strategii de supraviețuire. Discursul prescriptiv este, trebuie să amintim iar, un mediu specific de concizie ce indică punctele importante ca: pericol – țigani – viol. După cum am discutat, violul e cea mai serioasă dintre traiectoriile observate ale atacurilor. Nu cumva e posibil ca exprimarea “țigani” să funcționeze într-o manieră similară? Un atacator de o etnicitate presupus inferioară (chiar controlând din umbră, victima devine agresor) ar fi cel mai

rău scenariu posibil nu numai din cauza motivelor stereotipe, dar mai ales pentru că acesta ar reprezenta puterea idealului masculin pe matricea de gen pentru a călca în picioare ierarhia etnică. Puterea idealului masculin este potențialul de a viola femeia română atât ca subiect de gen cât și ca subiect etnic.

Luând în considerare construirea idealului feminin din România postcomunistă din poziția de reproducere națională găsim un loc de întâlnire care plasează genul feminin în afara protecției extinse spre ea în cadrul matricei românești etnice și de gen. Discursurile sociale despre infracțiunile sexuale funcționează pentru a crea spațiul public ca o sferă în care femeile (mai ales cele care au rolul natural de obiect sexual) înfruntă pericolele perpetue ale violenței sexuale.

În conformitate cu acest raționament idealul feminin român este în siguranță doar în sfera privată a căsătoriei aplicat în cadrul matricei heterosexuale dominante române ca și un cadru vital al reproducerii naționale. Astfel discursul prescriptiv plasează femeile ca și subiecți atât de gen cât și vulnerabili în afara spațiului protejat (natural) al sferei private. Faptul că cele intervievate au experimentat violența în cele mai multe cazuri în sfera privată presupus sigur din partea unor “hegemoni” etnici care pretind că le protejează, evidențiază puterea (dez)echilibrului intrinsec al funcțiunii corpului social patriarhal.

Agentul subaltern și celălaltul etnic

Schimbând centrul de greutate, știind că o minoritate masculină de oricare etnie violează, este posibil să explorăm problema interacțiunilor din spațiul public real al romilor bărbați cu femeile românce? Este evident ca stereotipă abordarea țiganilor (celălalt) ca fiind violenți, răzbunători, organizați în clanuri care poate fi articulată în beneficiul unora, după cum identificarea hoților din mijloacele de transport în comun cu țiganii îi ajută pe aceștia din urmă să “își facă treaba” liniștiți. Stereotipiile românilor cu privire la țigani în acest context sunt legate de hoții care profită de “neputința” prin care românii își definesc eul etnic, deși acești hoți pot fi de orice etnie. Ce este sigur însă e că această “neputință” este răzbunată de grupul etnic majoritar (român) prin marginalizare economică și socială și opresiunea țiganilor (celălalt), fapt care afectează un grup mare de indivizi romi. Discursurile stereotipe esențializează identitatea atribuită celuilalt ca un mijloc de delegare, dar puterea eului etnic românesc este consolidată în cadrul corpului social ca un tot prin interacțiunile delegărilor subalterne.

Interacțiunile dintre celălaltul etnic și de gen din spațiul public au un potențial inherent pentru manipulare discursivă, strategie și delegare. Prin identificarea caracteristicilor etnicului celălalt (prin semnificații sau acțiuni fizice sau lingvistice), un individ poate mobiliza o serie de discursuri (țiganii sunt imprevizibili, violenți, puternici), o mișcare de delegare care poate aduce beneficii concrete sau/și o intensificare a discursurilor dominante. Din lungi observații și din experiențe zilnice, sugerez că bărbații se folosesc de puterea țiganilor (celuilalt) în spațiul public. Este ceva obișnuit ca grupuri de bărbați care sunt desemnați fizic ca fiind “țigani” (piele mai închisă la culoare, preocupări și vestimentație specifice) să stea pe bulevardele din centru și să țintească în special femeile române însoțite de bărbați români, pentru a-i hărțui din punct de vedere verbal. Femeia română este identificată cu idealul feminin, în timp ce bărbatul român este văzut ca incapabil de a întruchipa idealul masculin, acela

care are pretenția de a proteja femininul (ca locus de reproducere și ca obiect al dorinței sexuale). În timp ce bărbatul generic român cere recunoașterea etnicului masculin de altă natură (celălalt), el este în același timp circumscris propriei sale construcții a etnicității și nu poate pretinde această recunoaștere în cadrul corpului social. Astfel de acțiuni trebuie considerate înstrăinări ale delegării către subalternul etnic, care funcționează prin ierarhia de gen și etnică a corpului social din România, deși efectele în plan mai larg sunt o consolidare a puterii etnice românești (prin articulări mai puternice ale etnicului diferit.) Ce este interesant de notat este că numeroși respondenți masculini au afirmat că în situația prezentată mai sus, lasă în seama femeilor să “rezolve problema hărțuirii”, fiind conștienți că o interacțiune masculină ar sfârși în acte de violență (R 7/19/2002; G I B 7/12/2002). În aceste cazuri, astfel, subiectul nerecunoscut (etnic hegemon) evită să fie confruntat cu eșecul celuilalt de a-i recunoaște rolul prin refuzul de a întruchipa rolul de protector al idealului feminin. Aceste interacțiuni ale grupurilor în matricea etnică se bazează și funcționează în cadrul matricei de gen ca discurs constitutiv al corpului social, chiar când hegemonii masculini refuză să-și execute rolurile atribuite.

Discursurile feministe și problema delegării

A pune în lumină problema delegării subiecților feminini în societatea românească patriarhală post-comunistă este o acțiune necesară, care nu doar recunoaște femeile ca fiind agenți care interacționează strategic cu mediul încojurător, dar care ne ajută să reflectăm asupra experiențelor trăite și locul lor în matricea corpului social. Dacă sau nu supraviețuirea culturală și fizică este parte a delegării, constituie o parte esențială a ceea ce discursul prescriptiv din acest text ar putea denumi.

Etnicizarea amenințării masculine în spațiul public este o strategie care mobilizează discursurile etnice dominante în serviciul subiecților feminini, plasând femeia română în locul privilegiat al idealului feminin (locus al reproducerii și obiect sexual). Această mișcare strategică, dă posibilitatea femeilor individuale să se plaseze în centrul locusului reproductiv național românesc, cu pretenția de a fi protejate de idealul masculin împotriva amenințării etnicului țigan (celălalt). Această mișcare constituie și consolidează sfera privată (sigură în cadrul căsătoriei) ca fiind locul “natural” al subiectului feminin în tensiune cu perpetua amenințare de afară. Întărirea sferelor spațiale de gen complică și mai mult posibilitatea articulării violenței în cadrul locului “sigur” de acasă ca fiind ne-natural.

Etnicizarea amenințării masculine în spațiul public este de asemenea evazivă când vine vorba de complicitatea bărbaților în comiterea de violențe împotriva femeilor. Această recunoaștere este necesară în înțelegerea modului cum se propagă și încurajează în discursurile legale și media identificarea masculină cu violența sexuală care ia femeile drept obiecte. Faptul că societatea românească, dominată de idealul masculin, bazându-se pe violența sexuală pentru a construi roluri de gen ca “naturale”, nu poate fi abordată, în timp ce agresiunea masculină e etnicizată și disociată de masculinitatea română.

Plasarea amenințării violenței sexuale în sfera țiganilor nu doar că intensifică discursurile stereotipe despre celălalt și – inevitabil – consolidează gravitatea marginalizării oamenilor adevărați (care sunt identificați sau auto-identificați ca fiind

țigani), dar dă naștere unei întrebări despre cum matricea de gen se bazează pe etnii diferite pentru a-și întări și normaliza propria structură. Structura imperativă a discursului prescriptiv (nu trebuie / nu se cade să mergi singură) circumscrie și plasează responsabilitatea violenței sexuale asupra subiectului feminin. Chiar și având în vedere scopul educativ al discursului despre supraviețuire, acesta nu poate reflecta o delegare a femeilor dincolo de manifestarea discursurilor dominante (acelea care culpabilizează victima) printr-un fel de “realitatea/ dragostea este crudă”.

Discursul prescriptiv, funcționând ca o strategie educațională pentru siguranța fizică a femeilor, eșuează în încercarea de a contesta discursurile sexiste. Plasarea agresiunii în sfera etnicului cu o adevărată strategie de utilizare a discursurilor etnice și de gen, poate fi percepută ca o întărire a hegemoniei masculine în România. Discursul nu doar că nu reușește să conteste locusul feminin ideal (căminul), ci chiar sprijină acest rol în încercarea de a câștiga protecția extinsă a idealului masculin, ceea ce maschează realitatea unor experiențe violente ale femeilor suferite în sfera privată, adică exact acolo unde se pretinde că ar exista siguranța, și se evită faptul că idealul masculin nu își îndeplinește niciodată promisa funcție de protecție. Discursul prescriptiv este, mai degrabă decât o manifestare a delegării feminine, un exemplu de cum niște femei din București negociază violența în spațiile publice de zi cu zi, într-un sistem dominat de idealul masculin și bazat pe matricea etnică prin mobilizarea discursurilor dinamice de gen și etnice.

Concluzie

Corpul social din România post-comunistă, compus din negocieri dinamice constante ale genului și ale etnicității, este dominat de un ideal specific masculin din punct de vedere cultural și istoric. Idealul feminin, ca locus al reproducerii naționale și obiect sexual, constituie spațiul privat. Natura dominantă a discursurilor sociale despre infracțiuni sexuale violente funcționează ca parte a structurii sociale dominante pentru a face spațiul public un loc periculos pentru femeile reale. Astfel, experiențele reale ale femeilor în sfera privată sunt minimalizate la nivelul discursului, amenințările fiind plasate în spațiul public și atribuite etnicilor diferiți. Utilizarea discursului prescriptiv printre femei subliniază interacțiunile dintre matricile de gen și etnice în articularele spațiului public și violenței sexuale. Etnicizarea amenințărilor masculine, puse pe seama țăganilor, disculpă complicitatea masculină de violență sexuală și permite o mișcare simultană pretinzând protecția subiecților feminini în cadrul rolurilor naturalizate ale grupului etnic hegemonic. În timp ce efectele acestui discurs consolidează la rigoare dominarea masculinității în România, însăși existența sa ilustrează o strategie dinamică de negociere a genului și a locului acestuia în viața de zi cu zi printre femeile din orașul București.

BIBLIOGRAFIE

Achim, Viorel, 1998, *Țigani în Istoria României*, Editura Enciclopedia, București.

- Amza, Tudor, 1995, *Fenomenul infracțional în rândul ȝiganilor: Activități specifice Poliției Române pentru protejarea etniei și prevenirea faptelor antisociale*, Academia de Poliție Alexandru Ioan Cuza, București.
- Asociația pentru Promovarea Femeii din România, Project “Centrul de Informare, Educație și Consiliere Timișoara pentru femeile și fetele victime ale violenței domestice și abuzului sexual”, a survey of opinions conducted 5–7-July 2002, financed through the PHARE-ACCESS program.
- Baban, Adriana, 2000, “ Women’ s Sexuality and Reproductive Behaviour in Post-Ceausescu Romania: A Psychological Approach” , în Gal and Kligman (eds), 2000, *Reproducing Gender*, Princeton University Press, New Jersey.
- Bhabha, Homi K., 1994, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.
- Brah, Avta, 2000, “ The scent of memory: strangers, our own and others” , in Brah, Avta and Coombes, Annie E. *Hybridity and its Discontents: Politics, science culture* Routledge, London and New York, 272–290.
- Bucur, Maria, 2002, *Eugenics and Modernization in Interwar Romania*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.
- Buica, C., Popescu, M. and Tomescu, O., 1995, “Bucureștiul văzut de Bucureșteni; reprezentări speciale ale spațiului urban”, în *Revista de Cercetări Sociale*, Vol. 3, pp. 111– 115.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Butler, Judith, 1997, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York and London.
- Caputi, Jane, 1987, *The Age of Sex Crime*, The Women’ s Press, London.
- Council of Europe, *Gender Mainstreaming – conceptual frameworks, methodology and presentation of good practices, Final Report of the Group of Specialists on Mainstreaming*, Strassbourg, February 1999.
- Dragomir, Otilia (ed), 2002, *Femei, Cuvinte și Imagini: perspective feministe*, Polirom, Iași.
- Gal and Kligman (eds), 2000, *Reproducing Gender*, Princeton University Press, New Jersey.
- Ghinea, Cristian, “ Între noi fie vorba, românii tot țigani sunt” , în *Dilema*, 19 October 2001, p. 3.
- Grunberg, Laura, “ Stories from the time I tried to be a good Foisoreanca” , în *Analize, Revista de Studii Feministe*, Vol. 5, August 1999, p. 16.
- Hancock, Ian, 1988, *The Pariah Syndrome*, Ann Arbor.

Human Rights Watch International Gay and Lesbian Human Rights Commission report 1998 Public Scandals, *Sexual Orientation and Criminal Law in Romania*, Arta Grafică, NewYork and London.

Lemon, Alaina, 2000, “ Talking and Spectating Transition: The Moscow Metrou” , in Berdahl, D., Bunzl, M. and Lampland, M., *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, University of Michigan Press, Michigan, pp. 14–39.

Minnesota Advocates for Human Rights, 1995 *Lifting the Last Curtain: A Report on Domestic Violence in Romania*, Minneapolis.

Miroiu, Mihaela, 1997, “ Experimentele Femeilor” , în *Gen și Societate* Alternative, București.

Neculaescu, Sorina, 2000, “Corpul Femeii – Trofeu al Dominației Masculine”, în *ANALize*, September 2000, pp. 15–16.

Olteanu, Tatiana, 1998, Studiu de opinie privind violența asupra femeii în familie ([www.pitesti.ro/grado/studiu ro.html](http://www.pitesti.ro/grado/studiu_ro.html)) last accessed August 5, 2002.

Open Society Institute’ s European Union Monitoring Program’ s 2001, Protecția Minorităților în România, Central European University Press, Budapest and New York.

Roman, Petre, 2000, Memorandum la Ministerul Afacerilor Externe al României, “Termeni folosiți pentru denumirea etniei romilor/țiganilor”, 29 February.

Romani Criss și Agenția de monitorizare a presei, 2000, *Prezentarea romilor presa Românească*, în Report February-August.

Rose, Lindsay, 2000, *From atrocity to data: historiographies of rape in Former Yugoslavia and their effects on the study of the gendering of genocide*, fiind rest of ref.

Spivak Gayatri, 1990, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Massachusetts and London.

* Shannon Woodcock, doctorand la Universitatea din Sidney, interesată de discursurile referitoare la femei și etnia rromă în România post-decembristă.

[1] În această lucrare genul este văzut ca o serie de acte și de gesturi care, prin esența sau identitatea pe care le sugerează, sunt “puneri în scenă” susținute prin semne corporale și prin alte mijloace discursive.

[2] 46% dintre cei intervievați au declarat că în cazurile de violență domestică, atât agresorul, cât și victima sunt responsabili pentru act. (Asociația pentru Promovarea Femeii din România, 2002)

[3] Precizăm că secțiunea din Codul Penal, aplicabilă spațiului neobișnuit al viloenței sexuale domestice în spațiul public ar putea fi articolul 200, care e valabil în cazul scandalurilor publice. Acest articol este invocat pentru a condamna atât prostituția organizată (când se încadrează), dar în principal problema homosexualității și lesbianismului. Vezi Raportul Comisiei pentru Supravegherea Drepturilor Minorităților Sexuale, 1998. Hărțuirea și violența sexuală în public nu sunt prevăzute în legislație.

[4] Știam de existența acestui discurs începând din 1997 și am început să iau notițe cu fiecare ocazie în 2000: rar mi s-a întâmplat ca vreo femeie cunoscută să nu aibă același discurs.

[5] Aici cu sensul de abordare nepotrivită – verbală sau fizică – din spațiul public, cum ar fi mijloacele de transport sau strada. Mai mult despre hărțuirea sexuală vezi în Daskalova (337–369), Fuszara (259–285), Grünberg (307–336), Gall & Kligman.

[6] Sondajele includ Raportul Asociației pentru Promovarea Femeii din România (Iulie, 2002), Grunberg L., op. cit. 2000, Olteanu Tatiana 1998 Studiu de Opinie privind violența asupra femeii în familie (www.Pitesti.ro/studiu_ro.html) accesare 5 august 2002.

[7] Cartierele rău-famate cel mai des evocate au fost, în ordinea frecvenței: Ferentari, Rahova, Pantelimon și Crângași. Afirmarea suburbiilor “noi” (din perioada comunistă după 1970) ca fiind periculoase, în opoziție cu vechiul centru – cel “autentic” – al Bucureștilor este în consonanță cu afirmarea discursivă post-comunistă a “orașului nou” și corupt, aparținând erei Ceaușescu, și a orașului înainte de Ceaușescu ca fiind cel adevărat. Vezi Buică 1995.

[8] De observat că afirmația cum că hărțuitorii ar fi “slabi” constituie o ruptură cu discursurile tradiționale, în care se ascunde “slăbiciunea” ca fiind o trăsătură biologică.

[9] Pentru mai multe informații despre rromi și despre Codul Penal, vezi Români Criss 2000 și Open Society Institute 2001, iar pentru detalii despre mecanismele polițienești de a avea în atenție comunitatea rromă, vezi Amza 1995.

Interpretarea *Bibliei*, sursă a discriminărilor de gen în practica religioasă creștină din România*

O analiză de gen a trei dintre practicile religioase creștine din România

Emil MOISE**

Dorind să-și aleagă o soție, împăratul bizantin Teofil a adunat toate tinerele nobile și, apropiindu-se de poeta Cassiani i-a întins un măr de aur spunându-i: “De la femeie vine răul!”, referindu-se la Eva. Cassiani i-a răspuns: “Tot de la ea vine și binele!”, referindu-se la fecioara Maria. Furios de o asemenea insolență, împăratul a luat mărul

din mâinile ei pentru a-l oferi Teodorei.
Rămasă veșnic îndră-gostită de împărat,
Cassiani s-a călugărit[1]

Așa cum, biologic, femeile sunt distincte de bărbați, cultural, femeile sunt considerate distincte de ființele umane[2]

Scopul acestei lucrări este de a evidenția una dintre sursele subordonării femeilor de către bărbați: practica religioasă (în privința femeilor), manifestată, în unele dintre confesiunile creștine, într-un mod discriminatoriu. Bazele interpretărilor care au dus la astfel de manifestări provin din texte ale *Bibliei* (atât din *Noul Testament* cât și din *Vechiul Testament*) și din *Scrierile Părinților Bisericii*.

Motivele pentru care consider că o astfel de abordare este necesară sunt multiple:

- în primul rând, practicile discriminatorii în general, religioase în cazul prezentat, trebuie eliminate prin intervenția statului, în baza acordurilor internaționale la care este parte și în baza legislației interne în domeniu; în acest context, întrucât alegerea religiei este un aspect cultural și deci personal, paradigma de interpretare ar fi cea sugerată de feminismul valului al doilea, de achizițiile căruia România nu a putut beneficia[3] din cauza instaurării regimului comunist: “ce este personal este politic”[4];

- în al doilea rând, practicile religioase discriminatorii pot primi critici din interiorul religiei (și al confesiunii) respective, argumentele aduse în susținerea acestor critici fiind unele în direcția demonstrării incorectitudinii interpretărilor biblice (vezi Anca Manolache, *infra*, pp. 7–8);

- în al treilea rând, așa cum voi demonstra în lucrare, eliminarea practicilor religioase discriminatorii se poate face prin alegerea altor pasaje, nediscriminatorii, din *Biblie*, sau prin interpretarea nediscriminatorie a pasajelor alese, lucru realizat și pus în practică de unele dintre confesiuni.

Modurile în care drepturile femeilor sunt violate îmbracă aspecte diferite. Nelegiuiri precum tortura, înfometarea, terorismul, mutilarea și chiar crima, au devenit cotidiane pentru un mare număr de ființe umane doar pentru că sunt femei. Aceste abuzuri pot fi identificate în fiecare țară și constituie un refuz, uneori fatal, al drepturilor femeilor. Traversând diferențele de rasă, clasă, vârstă sau apartenență la o naționalitate, violările drepturilor femeilor pot fi întâlnite în familii, la locul de muncă, în toate sferile publice, în practicile cutumiare, în campusurile de refugiați sau de prizonieri.

Înainte de a intra în tema pe care intenționez să o abordez, consider că este necesar să fac o expunere sumară a limitelor la care poate fi împinsă discriminarea împotriva femeilor. Cea mai răspândită formă de refuz al drepturilor femeilor este violența împotriva femeilor, în toate manifestările ei, de la lovire, incest (în măsura în care cele mai frecvente victime ale incestului sunt copiii de sex feminin), viol și răpire, la uciderea pentru zestre, sclavia sexuală sau mutilarea genitală.

Deși la *Conferința Internațională a Populației și Dezvoltării*, Cairo, 1994, s-a stabilit dreptul ființei umane (bărbat sau femeie) la sănătate reproductivă și sexuală, milioane de femei, cele mai multe din țările în curs de dezvoltare, suportă încă boli, nedreptăți, prejudicii și chiar moartea, din cauza neacordării acestor drepturi.

Anual mor 585,000 de femei – una în fiecare minut – din cauze legate de naștere; cel puțin 75 milioane de nașteri în fiecare an (dintr-un total de 175 milioane) sunt nedorite și au ca rezultat 45 milioane de avorturi; 120 milioane de femei au fost supuse mutilării genitale și alte 2 milioane sunt expuse acestei practici în fiecare an[5].

Având ca principală cauză avortul *illegal*[6], în 1989, în România, rata mortalității materne a fost cea mai mare înregistrată vreodată în Europa.[7] Femei altfel sănătoase au murit ca urmare a hemoragiei post- abortive, sepsis, traume abdominale și otrăvire. În conformitate cu statisticile Institutului Medico-Legal[8], între 1976 și 1989 au murit din cauza practicării avorturilor *ilegale* 7280 femei. Se presupune că, în realitate, acest număr este mult mai mare întrucât, subiectul de referință al acestor statistici fiind decesele materne, pentru a “rotunji prin diminuare” statisticile, femeile gravide care nu aveau copii nu erau incluse în numărătoarea statistică a acestei categorii de decese, ca și tinerele care rămăseseră gravide fără a fi căsătorite.

Acestea sunt doar câteva dintre statisticile estimative prin care ne sunt prezentate efectele violării dreptului la sănătate reproductivă și sexuală.

În ciuda acestor statistici, de obicei, drepturile femeilor nu sunt recunoscute ca drepturi ale omului, ceea ce are consecințe grave asupra modului în care societatea privește și tratează chestiunile fundamentale legate de viețile femeilor.

Am ales ca exemplu un caz extrem de practici discriminatorii împotriva femeilor, mutilarea genitală, mecanismul acestui tip de discriminare fiind același în toate celelalte cazuri. Mutilarea genitală a femeilor este cunoscută în comunitățile în care este practică[9] sub denumirea de “circumcizie feminină”. Punctul general de vedere al *justificării* acestor practici este că femeile nu au dreptul de a se bucura de plăcerile sexuale, drept care le este recunoscut doar bărbaților. Semra Asefa[10] prezintă trei tipuri de *circumcizie feminină*, preluate din literatura medicală de specialitate, și echivalentele lor pentru bărbați:

1. Circumcizia *Sunna*, cea mai ușoară formă, constă în îndepărtarea prepuțului și a extremității clitorisului; în limba arabă, “sunna” înseamnă tradiție. Echivalentul acestei proceduri pentru bărbați ar fi tăierea capului penisului.

2. Excizia, sau Clitoridectomia, înseamnă înlăturarea în întregime a clitorisului ca și a țesuturilor adiacente ale labiilor mici. Pentru bărbați, aceasta ar echivala cu amputarea întregului penis.

3. Infibulația, sau Circumcizia Faraonică, cea mai drastică formă de mutilare genitală, este realizată prin îndepărtarea clitorisului, a labiilor minore și, diferit de la un grup etnic la altul, îndepărtarea unor părți de carne de pe ambele labii (mari) sau creșterea labiilor mari printr-o serie de mici tăieturi pentru a produce o rană deschisă[11]. Dacă s-ar practica și în cazul bărbaților, infibulația ar consta în înlăturarea penisului, a rădăcinilor țesuturilor sale musculare și a unei părți din pielea scrotală.

În cele mai multe cazuri de mutilare genitală infecțiile, de obicei fatale, sunt inevitabile din cauza condițiilor igienice necorespunzătoare în care sunt făcute operațiile. Instrumentele (foarfece, cuțite, lame, pietre, cioburi de sticlă) sunt spălate în ulei sau apă iar pentru oprirea sângelui sunt folosite excremente de animale, pământ sau cenușă.

Charlotte Bunch^[12] examinează patru abordări necesare pentru a face o legătură între drepturile femeilor și drepturile omului:

1. *Drepturile Femeilor ca Drepturi Politice și Civile.* Considerarea nevoilor specifice ale femeilor ca libertăți politice și civile ar conduce la îndreptarea atenției către femeile cărora li se încalcă drepturile umane generale, cât și către încălcările particulare ale drepturilor, pe care acestea le suportă doar pentru că sunt femei. Un aspect pus în evidență din această perspectivă este limitarea drepturilor femeii pe baza statutului ei marital. Astfel, unele legislații, deși pedepsesc impunerea prin forță a relațiilor sexuale nedorite, refuză să o extindă în raporturile dintr-o căsnicie.

2. *Drepturile Femeilor ca Drepturi Socio-economice.* Abordare favorabilă acelor care consideră drepturile umane occidentale sau legile internaționale ca fiind prea individualiste și identifică opresiunea femeilor ca fiind una în primul rând economică. Accentul este pus pe importanța eliminării subordonării economice a femeilor, ca o premisă pentru rezolvarea celorlalte probleme, cum ar fi vulnerabilitatea femeilor la violență.

3. *Drepturile Femeilor și Legea.* Este abordarea caracterizată de (noile) mecanisme legale pentru eliminarea discriminărilor bazate pe apartenența sexuală. Măsurile juridice adoptate la nivel local și național ajută femeile să poată lupta pentru drepturile lor în cadrul unui sistem legal.

4. *Transformarea feministă a Drepturilor Omului.* Transformarea conceptului de *drepturile omului* dintr-o perspectivă feministă este abordarea care relaționează drepturile femeilor și drepturile omului atrăgând mai întâi atenția asupra violării vieților femeilor și apoi încercând să lărgască sfera conceptului de “*drepturi ale omului*” astfel încât acesta să fie mult mai responsabil în privința femeilor. În formele cele mai contestate ale abordării feministe, se solicită eliminarea graniței dintre public și privat și răspundere atât nonguvernamentală cât și din partea statului.

La 18 decembrie 1979 Adunarea Generală a ONU a adoptat *Convenția asupra eliminării tuturor formelor de discriminare față de femei*^[13] pe care România a ratificat-o la 7 ianuarie 1982 (făcând rezerve la art. 29, par. 1, la care a renunțat în anul 1990; paragraful respectiv face referire la arbitrajul internațional în caz de diferende între două sau mai multe state). În afara raportului inițial, guvernul României a prezentat *Comitetului Pentru Eliminarea Discriminărilor față de Femei* un al doilea raport combinat cu un al treilea (1992) și al patrulea raport combinat cu al cincilea (2000) cu privire la implementarea *Convenției* în România^[14].

Discriminarea față de femei este definită, în art. 1, ca fiind *orice diferențiere, excludere sau restricție bazată pe sex*, care are drept efect sau scop restrângerea pentru femei a posibilității de a se bucura de *drepturile omului și libertățile fundamentale în domeniile politic, economic, social, cultural și civil sau în orice alt domeniu*.

În art. 2, sub imperativul condamnării de către state a discriminării față de femei *sub toate formele sale*, la litera f., statele se angajează în *luarea tuturor măsurilor*

corespunzătoare, inclusiv prin dispoziții legislative, pentru modificarea sau abrogarea oricărei legi, dispoziții, cutume sau practici care constituie o discriminare față de femei.

De asemenea, în conformitate cu art. 5 lit a., *statele părți vor lua toate măsurile corespunzătoare pentru a modifica schemele și modelele de comportament social și cultural al bărbatului și femeii, pentru a se ajunge la eliminarea prejudecăților și practicilor cutumiare sau de altă natură, care sunt bazate pe ideea de inferioritate sau superioritate a unui sex, sau pe imaginea șablon privind rolul bărbatului sau al femeii.*

În privința educației, în conformitate cu art. 10 lit c., *statele părți vor lua măsurile corespunzătoare pentru eliminarea oricărei concepții șablon privind rolul bărbatului și al femeii la toate nivelurile și în toate formele de învățământ.*

Considerată neînsemnată, subordonarea femeilor merge atât de adânc încât este încă văzută ca inevitabilă sau naturală, mai mult decât un construct politic menținut în realitate de interese patriarhale, ideologii și instituții. Din contră, dacă violarea drepturilor femeilor de către bărbați ar fi înțeleasă ca o realitate construită politic și cultural, atunci această realitate ar putea fi deconstruită și clădit un sistem cu interacțiuni mai juste între sexe.

Opinia că violările drepturilor femeilor de către bărbați sunt inevitabile sau naturale, conduce la o vedere îngustă și pesimistă a posibilităților bărbaților. Practica discriminărilor împotriva femeilor afectează și statutul bărbaților, întrucât considerarea femeilor de către aceștia numai din perspectivă funcțională înseamnă reducerea relațiilor dintre bărbați și femei la această perspectivă și, prin urmare, plasarea bărbaților pe o treaptă ontologic-inferioară^[15]. Mai mult, în acord cu Mihaela Miroiu, consider că dacă o persoană (femeie sau bărbat) este conștientă de existența discriminărilor de gen ar trebui să fie “măcar simpatetic apropiată de feminism, ori de una din formele sale”, asta în situația în care “forța tradiției, conservarea prejudecăților sau postura socială extrem de convenabilă în care împrejurările vieții s-a întâmplat să o așeze” nu sunt atât de puternice încât să rămână “surdă la ‘Voce diferită’ și închisă la orice înclinație spre simpatie cu ceea ce pare a-i leza confortul propriei imagini”^[16].

Tradiția noastră a încurajat sexismul^[17], definit ca fiind *opinia că persoanele pot fi clasificate în superioare și inferioare pe baza apartenenței sexuale*. Iar sexismul, așa cum Margaret Farley menționează, include atitudini, sisteme de valori și modele sociale care exprimă sau susțin această superioritate/inferioritate^[18].

În continuare, voi încerca să analizez comparativ câteva dintre practicile religioase creștine din România, în care sunt relevate comportamente și atitudini față de femei.

Căsătoria

Dintre cele trei scopuri ale căsătoriei conform percepțelor bisericii – procrearea, remediu al desfrâului și ajutorul reciproc pentru binele și confortul societății și al nevestelor – încă din epoca patristică până în evul mediu, accentul s-a pus pe primele două.

Biserica Ortodoxă păstrează și azi vechile canoane ale ritului marital, prin care nu se cere consimțământul explicit la căsătorie, menținându-se formulele “Se cunună robul lui Dumnezeu cu roaba lui Dumnezeu”, respectiv “Se cunună roaba lui Dumnezeu cu robul lui Dumnezeu”[19].

Deși în *Pravila Bisericească* este specificat că “preotul trebuie să ia declarație scrisă cu privire la consimțământul absolut liber al logodnicilor, verificat într-un timp mai îndelungat”[20], practica (slujba) ortodoxă cu privire la logodnă neglijează acest aspect, formulele fiind similare celor din cadrul căsătoriei: “Se logodește robul....”[21].

De asemenea, femeii i se cere supunere și ascultare față de bărbatul cap al noii familii. Astfel, în cadrul cununiei, rugăciunea adresată de preot înaintea formulelor de cununie, cuprinde următorul pasaj: “Și dă roabei Tale acesteia să se plece în toate bărbatului său, și robului Tău acestuia să fie cap femeii ca să viețuiască după voia Ta”[22], iar în cuvântarea următoare formulelor de cununie, deși cere supunere unul altuia, preotul îndeamnă ca “femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este. Căci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru toate (...); iar femeia să se teamă de bărbat”[23] (citatele folosite sunt din *Biblia, Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, 5, 21–23, 33).

Mai mult, în concepția Bisericii Ortodoxe, supunerea femeii de către bărbat este o condiție necesară temeiniciei familiei. În rugăciunea din a opta zi după cununie, preotul se roagă ca bărbatul “să fie cap soției sale”, iar femeia “să fie plecată bărbatului său, ca prin aceasta să rămână nezdruincată unirea lor până la sfârșit”[24].

Astfel, prin tratamentul diferențiat al femeilor și bărbaților, relația care capătă binecuvântarea bisericii nu este complet simetrică și reciprocă de la început. Acest lucru se poate reproșa și modului în care este privit raportul dintre părinți și copii, întrucât “feciorele care se duc după bărbat fără voia tatălui lor, curvesc”, ca și tânăra care, “fără voia tatălui s-a dat pe sine unui bărbat”, iar în cazul în care căsătoria s-a făcut fără acordul *părinților*, “dacă tatăl sau tutorele este în viață, tinerii căsătoriți stau sub semnul curviei” [25].

În legătură cu *păcatul adulterului*, în *Pravila Bisericească* se recunoaște că “femeile sunt mai nedreptățite” fiindcă

despre bărbatul care a preacurvit nu se spune ca el să fie lepădat de femeia sa, ci ea îl va ține și după ce a preacurvit; (...) chiar dacă ea a fost bătută și nedreptățită trebuie ca să rabde și mai mult ca să nu se despartă. Nicăieri nu s-a orânduit ca femeia să se despartă de bărbatul necredincios, chiar dacă el ar fi desfrânat, ci să rabde până la sfârșit (...) Soțul trebuie să alunge pe sotia sa preacurvă; cel ce va ține o femeie preacurvă este un om fără minte și nelegiuit (...) acestei orânduiri cu greu i se va găsi explicație, dar așa este obiceiul până acum [26].

Relația asimetrică este dusă la extreme întrucât, se consideră că, dacă bărbatul se desparte de soție din inițiativa lui, și își va lua (de soție) o alta, “este preacurvar fiindcă o face pe ea să fie preacurvă”. Astfel, printr-o argumentare care încalcă regula evitării circularității, ca urmare a unei *greșeli* a bărbatului, tot femeia este considerată vinovată, iar bărbatul este vinovat indirect (vinovat fara vină), pentru că a cauzat vinovăția femeii. În *Pravila*, 456, se precizează că în cazul în care un bărbat

săvârșește adulter, el este canonisit mai aspru, însă imediat se menționează că nu există canon care să- l pedepsească dacă adulterul a fost săvârșit cu o femeie nemăritată, considerație care nu este valabilă și în cazul femeilor.

În ritualul căsătoriei, Biserica Romano-Catolică cere consimțământul explicit al mirilor prin formulele: “ați venit aici să încheiați sfânta căsătorie fără nici o constrângere, liberi și conștienți de pasul pe care îl faceți?”, respectiv, “sînteți hotărâți să vă iubiți și să vă respectați unul pe altul...?”, iar după confirmare mirii își exprimă, fiecare, consimțământul prin jurământ[27].

Tratamentul nediferențiat, prin cererea consimțământului explicit, este confirmat și în cadrul *Binecuvântării* mirilor, preotul rugându-se pentru soție “să se încreadă înțînșina inima soțului ei, care, văzând în ea o însoțitoare egală, pârtașă la darul vieții, s-o cinstească așa cum se cuvine și s- o iubească așa cum Cristos și- a iubit Biserica”[28].

Însă în *Liturghia Cuvântului*, care are loc înainte de cererea consimțământului, sunt recomandate pentru citire trei lecturi, dintre care prima din *Vechiul Testament* (*Ben Sirah* 26, 1– 4, 16– 21[29]) unde se menționează că “o femeie tăcută este un dar al lui Dumnezeu și nimic nu este mai de preț decât o femeie cuminte”[30]. Trebuie precizat că aceste lecturi sunt doar propuse, fiind menționată posibilitatea alegerii altor texte, printre care și următorul: “Părinte sfânt, tu l-ai creat pe om după chipul tău, *bărbat și femeie* (s.m., E.M.), pentru ca uniți cu trupul și sufletul, să-și împlinească menirea în lume”[31], text inspirat din *Facerea*, 1, 27.

În cadrul religiei creștine protestante, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea permite o oarecare diversitate în formele ei de manifestare, considerând că, pe de o parte nu trebuie să dogmatizeze învățături și practici neesențiale, iar pe de altă parte este necesar “să vegheze pentru a nu fi uitate cărările cele vechi”[32].

În cadrul cununiei religioase, adventiștii de ziua a șaptea nu au o liturgie prenuptțială stabilită, permițând variații pentru a respecta cultura locală.

Înainte de oficierea căsătoriei unui cuplu, pastorii adventiști invită mirii la ședințe de consiliere (counseling) în care se insistă asupra sfătuirii premaritale intensive, ședințe care ar putea necesita întâlniri săptămânale și pescrierea de lecții pentru acasă, timp de mai multe săptămâni. Tot în cadrul planificării căsătoriei pastorul are o întâlnire separată cu mirele și mireasa pentru a discuta preferințele acestora cu privire la predică și la jurământul de credincioșie și pentru a fixa un timp pentru repetiția cununiei religioase.

Pastorului îi este recomandat ca, la începutul studierii programului să rostească următoarele cuvinte de *ocrotire a miresei*: “ Suntem aici ca să creăm o amintire pentru mireasă și mire. Este interesul nostru să o facem cât mai frumoasă. Stabilind amănuntele ceremoniei, dorințele miresei totdeauna trebuie să fie în primul rând și după aceea ale mirelui” [33]. În cadrul ceremoniei, la intrarea oaspeților prioritate au prietenii și familia miresei, după care urmează prietenii și familia mirelui iar la intrarea mamelor, mama mirelui este ultima care intră înainte de începerea ceremoniei, mama miresei intrând la începutul ceremoniei. De asemenea, printre accesoriile considerate rituri necreștine și (astfel) eliminate din ceremoniile de căsătorie adventiste, se numără și voalul.

Pentru predica ținută cu ocazia cununiei religioase este oferit următorul model inspirat din *Geneza*, 2, 20– 23, dar interpretat nediscriminatoriu:

Dumnezeu a făcut bărbatul și femeia în așa fel, încât nici unul să nu fie complet fără celălalt. Creatorul a făcut-o pe Eva din coasta lui Adam pentru ca să ne învețe trei lecții: (1) femeia nu trebuie să se ridice nici deasupra bărbatului, nici să fie stăpânită de el, ci să stea alături de el; (2) coasta a fost luată de sub brațul său, semn că ea trebuie să fie protejată de el; (3) a fost luată de lângă inima lui, pentru ca ea să fie iubită de el[34].

Jurământul de credință este făcut prin angajamentele explicite ale miresei și mirelui, angajamente care, dacă cei doi doresc să facă ceremonia căsătoriei foarte personală, pot fi pregătite de cuplu. Angajamentul (tradițional) cerut de pastor, “(...) promiți solemn să iei în căsătorie pe...? Declari că o/îl vei iubi, (...) o/îl vei respecta (...)?” după confirmare, este urmat de angajamentul rostit de mire și de mireasă[35].

Botezul

Absolut obligatoriu pentru creștini (*Matei* 28, 19; *Marcu* 16, 16; *I Cor.* 15, 50; *Efes.* 2, 5), botezul este considerat a fi “poarta prin care creștinul este primit în Biserică, iertându-i-se păcatul strămoșesc și cele personale, făcute până atunci (dacă este om vârstnic), readucând pe cel botezat în starea lui Adam înainte de cădere”[36].

Biserica Ortodoxă consideră femeia murdară pentru că a adus pe lume un copil, practica bisericească interzicând femeii lăuze să intre în biserică până nu i se citesc *molifttele de curățire*: “ (...) iartă pe roaba Ta aceasta, care a născut, (...) și o curățește pe ea de întinăciunea cea trupească, ca să intre cu vrednicie în biserica Ta, (...) spală-i întinăciunea trupului și necurăția sufletului, (...) iartă și pe ce care s-au atins de dânsa (...)” [37]. Dacă o femeie catehumenă (încă nebotezată) se hotărăște să se boteze și în aceea zi se întâmplă să fie în perioada menstruației, îi este interzis a se boteza[38]. Aceste canoane au fost preluate și în *Moliftelnic*, (p. 16) și deci trecute în practica bisericească actuală. Mai mult, în perioada menstruației i se interzice femeii să intre în biserică timp de șapte zile[39].

O altă practică sexistă și (prin urmare) discriminatorie este și aceea a *rânduiei botezului*, în cadrul căreia tratamentul diferențiat al copiilor, pe baza apartenenței sexuale este, din nou, nejustificat: “... luând preotul pruncul... de va fi parte bărbătească îl duce pe dânsul în sfântul altar... iar de va fi parte femeiască o duce până la ușile împărătești...”[40].

Astfel, reținând (selectiv) dintre enunțurile *Epistolelor* pauliene pe cele care erau mai coerente cu tradiția anterioară în privința relațiilor bărbaților cu divinitatea și a femeilor cu biserica și bărbații, “*Moliftelnicul* ortodox plătește un tribut excesiv *Leviticului* menținând ideile sângelui spurcat, a lăuziei ca perioadă necurată (păcatul nașterii de prunci?!), inaccesul la altar – tabuuri care reiterează ideea că anumite perioade și locuri exprimă caracterul profan al femeilor”[41].

Comentând asemenea practici ancorate în concepția iudaică și care întăresc agresiv excluderea femeilor de la “primirea Tainelor”, Anca Manolache consideră că, în zilele noastre, sunt pe deplin nejustificate și Biserica trebuie să răspundă pentru continuarea lor.

Ceea ce este îngrijorător pentru seriozitatea răspunsurilor care se cer azi Bisericii este faptul că influența acestor interpretări barbare continuă să joace

un rol în practicile bisericești actuale. Dacă acum două mii de ani, ba chiar acum două sute de ani, anatomia și fiziologia corpului uman și animal se aflau la un nivel de cunoaștere care lăsa loc interpretărilor eronate, azi nimic nu mai poate justifica păstrarea unei atitudini similare până la identificare, cu cea dictată de Vechiul Testament și de tradițiile iudaice ulterioare. (...) Încă s-ar mai îndreptăți părerea că sângerarea femeii este o impuritate, până la descoperirea și atestarea fără dubiu a științei că acest sânge face parte din fiziologia normală a femeii, ceea ce știința a afirmat începând din secolul XIX al erei noastre. Dacă este scuzabil nivelul cunoștințelor antropologice ale veacurilor trecute, rămâne totuși curios faptul că, în decursul formării tradiției bisericești practica și concepția creștină (ortodoxă, n.m., E.M.) s-au îndepărtat considerabil de viziunea pe care Mântuitorul ne-o oferă despre femeie și despre tabu-urile concepției iudaice[42].

În practica Bisericii Catolice, după adresarea *rugăciunii credincioșilor* la ceremonia botezului, celebrantul (i.e., de regulă, preotul) invită pe cei prezenți să ceară mijlocirea *sfintelor și sfinților* (s.m., E.M.), prima sfântă căreia i se adresează fiind Sfânta Maria, iar în final fiind invocați/invocate “toți sfinții și toate sfintele lui Dumnezeu”[43].

În timpul *ritualului încheierii*, dacă botezul a avut loc în altă parte, se va merge în procesiune la altar, fără a se adopta un tratament diferențiat al copiilor pe baza apartenenței sexuale[44].

După *ritualul încheierii* urmează *Binecuvântarea* mamei, a tatălui și a celor prezenți: “...privește spre această mamă, care îți este recunoscătoare pentru că i-ai dăruit acest copil; binecuvântează-o și dă-i bucuria să-l vadă crescând în dragoste și virtute (...) însoțește cu bunătatea ta pe acest tată, (...) privește cu bunătate la acești nași, la rudele, prietenii și la toți cei de față ...”[45].

Printre lecturile recomandate[46] din *Noul Testament* se numără și *Galateni* 3, 26–28, în care este eliminată practica discriminării: “Căci toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Isus Cristos (...) nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sînteți în Isus Cristos”, precum și Ioan 4, 5–14, în care Isus discută cu o femeie samariteancă.

Întrucât nu pot trăi experiența convertirii, în practica religioasă adventistă, pruncii și copiii mici nu pot fi botezați. Opinia lui Karl Barth este că “nicăieri în *Noul Testament* nu este permisă sau poruncită botezarea pruncilor”[47]. Părinților credincioși le revine rolul “de a călăuzi pe copiii lor într-o legătură cu Hristos, care, în cele din urmă, îi va duce la botez”[48], persoanele putând fi botezate dacă sunt la o vârstă la care pot înțelege însemnătatea botezului și principiile fundamentale ale creștinismului[49].

În practica religioasă adventistă, ceremonia botezului se desfășoară în aceleași condiții atât pentru bărbați cât și pentru femei; candidații sunt ajutați, la intrarea și ieșirea din apă, de către diaconi, iar candidatele sunt ajutate de către diaconite[50].

Mulțumirea către Dumnezeu pentru “minunea nașterii” și încurajarea părinților pentru creșterea copiilor în dragoste față de Isus, se face în cadrul ceremoniei de *binecuvântare a copiilor*.

Înmormântarea

Ceremonia înmormântării se practică, în toate cele trei confesiuni, într-un mod nediscriminatoriu; trebiue însă menționată precizarea specifică *slujbei înmormântării* în confesiunea ortodoxă: “SĂ SE ȘTIE: această slujbă, precum s-a arătat mai sus, se cântă și la femei și la copii ce sunt cu vârsta mai mari de șapte ani”[51].

Această analiză normativă a unora dintre practicile creștine din România evidențiază, pe de o parte, existența unor comportamente și atitudini culturale discriminatorii împotriva femeilor, iar pe de altă parte, posibilitatea ca interpretările discriminatorii din *Biblie* să poată fi evitate sau înlocuite cu interpretări nediscriminatorii folosind aceeași sursă.

Responsabilitatea statului pentru protecția drepturilor femeilor a fost pusă în conjuncție cu dificultatea de a eluda dihotomia creată prin distincția dintre public și privat, folosită adesea pentru a justifica subordonarea femeii în familie și în practicile culturale. Elementele invocate sunt principiul autonomiei și dreptul la privatitate, însă, așa cum menționa Riane Eisler, “problema este ce tipuri de acțiuni private sunt sau nu protejate prin dreptul la intimitate și/sau principiul autonomiei”[52].

Charlotte Bunch consideră că rolul comunității dedicate drepturilor omului, în încercarea de a răspunde violării “sistematice și brutale” a drepturilor femeilor, este de a depăși normele definite din perspectivă masculină, ceea ce înseamnă examinarea predispozițiilor și a tendințelor patriarhale și acceptarea drepturilor femeilor ca drepturi ale omului. În aceeași direcție, guvernele trebuie să caute să sfârșească războiul construit politic sau cultural împotriva femeilor în loc să-l perpetueze, fiecare stat “având responsabilitatea să intervină în eliminarea abuzării drepturilor femeilor în interiorul granițelor sale și să sfârșească înțelegerile cu forțele care perpetuează aceste violări în alte țări”[53].

Guvernul României a adoptat Ordonanța nr. 137 din 31 august 2000[54] privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare, iar Parlamentul României a aprobat-o și modificat-o prin Legea nr. 48 din 16 ianuarie 2002[55]. Discriminarea (sexuală) este definită, în art. 2, ca

orice deosebire, excludere, restricție sau preferință, pe bază de sex sau orientare sexuală care are ca scop sau efect restrângerea sau înlăturarea recunoașterii, folosinței sau exercitării, în condiții de egalitate, a drepturilor omului și a libertăților fundamentale sau a drepturilor recunoscute de lege în domeniul politic, economic, social și cultural sau în orice alte domenii ale vieții publice; alin. 2 stabilește că orice comportament activ sau pasiv care, prin efectele pe care le generează, favorizează sau defavorizează nejustificat ori supune unui tratament injust sau degradant o persoană, un grup de persoane sau o comunitate, față de alte persoane, grupuri de persoane sau comunități, atrage răspunderea (...) conform prezentei ordonanțe.

Presupoziția că statele nu sunt responsabile de multe dintre violările drepturilor femeilor ignoră faptul că asemenea abuzuri, deși comise probabil de persoane particulare sau instituții, altele decât ale statului, sunt deseori iertate sau chiar susținute de către stat.

În România, Guvernul și Parlamentul nu numai că nu au intervenit pentru respectarea prevederilor *Convenției asupra eliminării tuturor formelor de discriminare față de femei* și legislației naționale în vigoare, în privința practicilor religioase

discriminatorii, dar între 1990 și 2001 au fost emise peste 50 de acte normative prin care sunt susținute (financiar sau prin alte forme) și (prin urmare) încurajate diverse instituții de cult (vezi anexa) cunoscute pentru practicile lor discriminatorii. Pe de o parte, cultele invocă natura privată a activității lor, contestând intervenția statului, dar pe de altă parte beneficiază de subvenții care presupun recunoașterea valorii publice a practicilor religioase. Prin plata salariilor lor de către stat, funcționarii Bisericii (inclusiv, sau mai ales, preoții) au devenit funcționari publici. Dimensiunea publică a activității BOR a fost stipulată și în constituțiile din 1866[56], 1923[57] și 1938[58], unde Biserica Ortodoxă a fost proclamată “religiune dominantă a Statului Român” (art. 21), respectiv “biserica dominantă în Statul român” (art. 22, art. 19).

Anexă legislativă

Constitutia României, 1866, Publicată în *M. Of.* nr. 142, din 1/13 iulie 1866.

Constituția României, 1923, Publicată în *M. Of.* nr. 282, din 29 martie 1923.

Constituția României, 1938, Publicată în *M. Of.* nr. 42, din 20 februarie 1938.

Constituția României, 1991, București: Vergiliu, 1999. Constituția României a fost publicată în *M. Of.* nr. 233 din 21 noiembrie 1991.

Ordonanța nr. 137 din 31 august 2000, Publicată în *M. Of.* nr. 431 din 2 septembrie 2000.

Legea nr. 48 din 16 ianuarie 2002 Publicată în *M. Of.* Nr. 69 din 31 ianuarie 2002.

Decretul 194 din 19 octombrie 1994 privind promulgarea Legii pt aprobarea Ordonanței Guv. nr. 4/93 privind acordarea de contribuții de la bugetul de stat pt completarea salarizării personalului unităților de cult din țară ...

5 august 1994 privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult cu venituri mici sau fără venituri și acordarea de indemnizații unor ierarhi

Decretul 271 din 26 iulie 1999 pentru promulgarea Legii privind sprijinul statului pentru salarizarea clerului

Hotărârea 1063 din 28 decembrie 1995 privind acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru completarea fondurilor proprii în vederea construirii și refacerii unor lăcașuri de cult, precum și a cheltuielilor de funcționare

Hotărârea 1070 din 29 decembrie 1999 pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a dispozițiilor Legii nr. 142/1999 privind sprijinul statului pentru salarizarea clerului

Hotărârea 12 din 19 ianuarie 1998 privind aprobarea majorării numărului de posturi din unitățile de cult cu venituri mici sau fără venituri, pentru care se acordă

contribuții de la bugetul de stat, cu respectarea prevederilor art.4 din Ordonanța Guvernului nr. 38/1994

Hotărârea 121 din 26 februarie 1996 cu privire la alocarea unui sprijin financiar din partea statului pentru elaborarea studiilor și a proiectelor preliminare, în vederea construirii Catedralei Mântuirii Neamului în municipiul București

Hotărârea 1219 din 22 noiembrie 1990 privind sprijinirea cu fonduri de la stat pentru construirea unor lăcașuri de cult în municipiul Cluj-Napoca

Hotărârea 129 din 2 martie 1999 privind acordarea de la bugetul de stat a unor ajutoare financiare pentru construirea unor lăcașuri de cult, întreținerea și funcționarea unor unități de cult cu venituri reduse și pentru susținerea unor acțiuni cu caracter internațional

Hotărârea 174 din 18 martie 1999 privind acordarea de la bugetul de stat a unor ajutoare financiare pentru construirea unor noi lăcașuri de cult, întreținerea și funcționarea unor unități de cult cu venituri reduse și pentru susținerea unor acțiuni cu caracter internațional

Hotărârea 226 din 26 martie 1999 privind acordarea de la bugetul de stat a unor ajutoare financiare pentru întreținerea și funcționarea unor unități de cult

Hotărârea 234 din 1 iunie 1993 cu privire la alocarea unei sume de bani în vederea reconstruirii lăcașului de cult 'Sfântul Spiridon Vechi' din municipiul București

Hotărârea 258 din 2 aprilie 1999 privind acordarea de la bugetul de stat a unor ajutoare financiare pentru construirea unor noi lăcașuri de cult, precum și pentru întreținerea și funcționarea unor unități de cult cu venituri reduse din cadrul Episcopiei Ortodoxe Slobozia

Hotărârea 290 din 2 mai 1995 privind alocarea unui sprijin financiar Administrației Patriarhale a Bisericii Ortodoxe Române

Hotărârea 291 din 2 mai 1995 privind alocarea unui ajutor din partea statului pentru reconstrucția Bisericii

Hotărârea 295 din 4 mai 1995 privind acordarea, din Fondul de rezervă bugetară la dispoziția Guvernului pe anul 1995, a sumei de 250 milioane lei pentru repararea, întreținerea și conservarea lăcașurilor de cult din raza Mitropoliei Olteniei

Hotărârea 313 din 20 aprilie 1999 privind acordarea de la bugetul de stat a unor ajutoare financiare pentru construirea unor noi lăcașuri de cult, întreținerea și funcționarea unor unități de cult cu venituri reduse

Hotărârea 329 din 29 aprilie 1999 privind alocarea unui ajutor financiar din partea statului pentru Episcopia Alexandriei și Teleormanului

Hotărârea 384 din 25 mai 1996 privind acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru construirea Bisericii 'Nasterea Maicii Domnului și Sfântul Prooroc Ilie' din cartierul Alexandru cel Bun, municipiul Iași

Hotărârea 387 din 28 mai 1996 privind acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru completarea fondurilor proprii ale cultelor religioase, în vederea construirii și reparării unor lăcașuri de cult, precum și a cheltuielilor de funcționare

Hotărârea 389 din 6 iunie 1995 privind alocarea unor fonduri de la bugetul de stat pentru Biserica Episcopală Huși

Hotărârea 456 din 27 iunie 1995 privind acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru continuarea construcției Bisericii 'Sfânta Treime' Talpa din cadrul Protopopiatului Dorohoi – Mitropolia Moldovei și Bucovinei

Hotărârea 457 din 27 iunie 1995 cu privire la acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru continuarea construcției Bisericii Sieu, comuna Rozavlea, din cadrul Episcopiei Bisericii Ortodoxe Române a Maramureșului și Satmarului

Hotărârea 465 din 29 iunie 1995 privind transmiterea unui imobil în administrarea Episcopiei Bisericii ortodoxe Romane a Covasnei și Harghitei

Hotărârea 500 din 18 iunie 1999 privind transmiterea, cu plata, a unui activ din proprietatea Societății Comerciale "Sortilemn" – S.A. în proprietatea publică a statului, în administrarea Secretariatului de Stat pentru Culte și în folosința gratuită a Mănăstirii Ortodoxe "Adormirea Maicii Domnului" – Nicula

Hotărârea 526 din 27 iunie 1996 cu privire la acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru reconstruirea Mănăstirii 'Schitul de Sub Piatra', comuna Sălciua, județul Alba, din cadrul Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia

Hotărârea 557 din 15 iulie 1999 privind acordarea de la bugetul de stat a unui sprijin financiar pentru construirea unor noi lăcașuri de cult și pentru întreținerea și funcționarea unor unități de cult cu venituri reduse

Hotărârea 612 din 12 noiembrie 1993 privind alocarea din Fondul la dispoziția Guvernului României pentru relațiile României cu republica Moldova, pe anul 1993, a sumei de 399,4 milioane lei pentru finanțarea unor acțiuni privind construirea și repararea unor lăcașuri de cult, pregătirea de cadre și dotarea cu literatura și materiale specifice cultului ortodox din Republica Moldova

Hotărârea 681 din 31 octombrie 1997 privind alocarea unui ajutor financiar Episcopiei Alexandriei și Teleormanului

Hotărârea 698 din 7 noiembrie 1997 privind acordarea de la bugetul de stat a unor ajutoare financiare pentru construirea, repararea și consolidarea unor lăcașuri de cult

Hotărârea 787 din 10 noiembrie 1998 privind alocarea de la bugetul de stat a unui ajutor financiar pentru construirea Bisericii Mănăstirii Bârsana, județul Maramureș, din cadrul Episcopiei Ortodoxe Romane a Maramureșului și Satmarului

Hotărârea 796 din 12 septembrie 1996 privind alocarea de la bugetul de stat a unor fonduri pentru construirea Centrului Eparhial al Episcopiei Hușilor din cadrul Mitropoliei Moldovei și Bucovinei

Hotărârea 798 din 12 septembrie 1996 privind aprobarea majorării numărului de posturi din unitățile de cult cu venituri mici sau fără venituri, pentru care se acordă contribuții de la bugetul de stat în condițiile prevăzute de art. 4 din Ordonanța Guvernului nr. 38/1994

Hotărârea 801 din 2 decembrie 1997 privind acordarea de la bugetul de stat a unui ajutor financiar pentru acțiunile pe plan internațional ale Bisericii Ortodoxe Române

Hotărârea 802 din 2 decembrie 1997 privind acordarea unui sprijin financiar de la bugetul de stat pentru Episcopia Ortodoxă a Covasnei și Harghitei

Hotărârea 835 din 2 decembrie 1997 privind alocarea sumei de 400 milioane lei pentru continuarea lucrărilor de construcții la biserica nouă a Mănăstirii "Sfânta Ana" Rohia din județul Maramureș

Hotărârea 839 din 25 noiembrie 1994 cu privire la acordarea unui ajutor din partea statului pentru construirea Catedralei Ortodoxe cu hramul 'Ștefan cel Mare și Sfint', în cinstirea martirilor Revoluției din decembrie 1989 în municipiul Timișoara

Hotărârea 858 din 2 decembrie 1994 cu privire la alocarea de la bugetul de stat a unor fonduri pentru construcția Bisericii Ortodoxe din orașul Carei

Hotărârea 888 din 29 decembrie 1997 privind acordarea de la bugetul de stat a unui sprijin financiar pentru repararea Catedralei Episcopale 'Sfinții Apostoli Petru și Pavel' din municipiul Huși

Hotărârea 915 din 16 decembrie 1994 cu privire la acordarea unui sprijin financiar Episcopiei Bisericii Ortodoxe Române a Covasnei și Harghitei

Hotărârea 916 din 16 decembrie 1994 cu privire la acordarea unui sprijin financiar Administrației Patriarhale a Bisericii Ortodoxe Române

Hotărârea 919 din 18 decembrie 1998 privind acordarea unui sprijin financiar de la bugetul de stat pentru continuarea lucrărilor de construcție a unor lăcașuri de cult, pentru întreținerea și funcționarea unor unități de cult cu venituri reduse și pentru susținerea unor acțiuni cu caracter internațional

Hotărârea 931 din 22 decembrie 1994 privind acordarea unui sprijin financiar de la bugetul de stat pe anul 1994 pentru construirea de noi lăcașuri de cult în județul Alba

Hotărârea 932 din 22 decembrie 1994 cu privire la contribuția de la bugetul de stat pe anul 1994 ce se acordă pentru construirea Catedralei Episcopale din Caransebeș

Hotărârea 933 din 22 decembrie 1994 cu privire la alocarea unui ajutor de la bugetul de stat pe anul 1994 pentru construirea Catedralei Episcopale a 'Învierii' din Oradea

Hotărârea 934 din 22 decembrie 1994 cu privire la contribuția de la bugetul de stat pe anul 1994 ce se acordă pentru construirea Catedralei Bisericii Ortodoxe Române din Slobozia

Hotărârea 938 din 8 octombrie 1996 privind acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru completarea fondurilor proprii în vederea construirii, reparării și restaurării unor lăcașuri de cult, precum și a cheltuielilor de funcționare

Hotărârea 944 din 22 decembrie 1994 cu privire la acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru construirea Catedralei Ortodoxe cu hramul 'Înălțarea Domnului' din municipiul Bacău, în cinstirea tuturor eroilor neamului românesc

Hotărârea 954 din 15 noiembrie 1999 privind alocarea din Fondul de rezervă bugetară la dispoziția Guvernului pe anul 1999 a unei sume pentru completarea fondurilor financiare necesare în vederea realizării lucrărilor de la Așezământul bisericesc românesc din orasul Ierihon, Israel

Hotărârea 958 din 4 decembrie 1995 privind alocarea unui ajutor din partea statului pentru construirea Catedralei Episcopale a 'Învierii' din Oradea

Hotărârea 985 din 25 august 1990 privind transmiterea gratuită, pe durată determinată, în folosința Bisericii Ortodoxe Române a unui imobil, proprietate de stat, situat în municipiul București

Hotărârea 988 din 11 decembrie 1995 privind acordarea unui sprijin financiar din partea statului Arhiepiscopiei Bucureștilor pentru continuarea lucrărilor de construcție la Biserica Eroilor-Martiri ai Revoluției din Decembrie 1989 din municipiul București

Hotărârea 989 din 11 decembrie 1995 privind acordarea unui sprijin financiar din partea statului pentru continuarea lucrărilor de construcție la Biserica Eroilor-Martiri ai Revoluției din Decembrie 1989 din municipiul Timișoara

Legea 88 din 21 octombrie 1994 pentru aprobarea Ordonanței Guvernului nr. 4/1993 privind acordarea de contribuții de la bugetul de stat pentru completarea salarizării personalului unităților de cult din țară și a personalului deservent al cultului ortodox care își desfășoară activitatea în străinătate

Ordonanța 4 din 23 iulie 1993 privind acordarea de contribuții de la bugetul de stat pentru completarea salarizării personalului unităților de cult din țară și a personalului deservent al cultului ortodox care își desfășoară activitatea în străinătate

Ordonanța de Urgență 203 din 29 decembrie 1999 privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult cu venituri mici sau fara venituri, din cadrul Episcopiei Ortodoxe a Covasnei și Harghitei

Ordonanța 82 din 30 august 2001 privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult aparținând cultelor religioase recunoscute din România, publicată în *M.Of.* nr. 543 din 01.09.2001.

* Lucrarea este publicată cu acordul Facultății de Științe Politice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București.

** Emil Moise este absolvent al Facultății de Filosofie, Universitatea din București. Masteratul la secția "Gen și Politici Publice", condusă de prof. univ. dr. Mihaela Miroiu în cadrul Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative, București. Profesor de discipline socio-umane. Domenii de interes: cultura și atitudine civică, etică aplicată, drepturile omului, teoria deciziei sociale.

[1] Eleni Varikas, "L'univers de l'éducation féminine dans la Grèce du XIX siècle". *Geneses. Femmes, genre, histoire*, 6/1991, p. 29- 51, apud Aurora Liiceanu, "Privat-public în viața femeilor din România. O perspectivă istorică", în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică*, (București: Centrul AnA, 1999), p. 59; fragmentul respectiv este folosit de Aurora Liiceanu în lucrarea citată, în loc de concluzii.

[2] Shulamith Firestone, *The Dialectic Of Sex*, 1970, parafrază de Ann Oakley, "A brief History of Gender", în, *Who's Afraid Of Feminism?*; cel puțin la fel de sugestivă este și parafrazarea condiției feminismului din primul val: "dacă nu ne putem refuza condiția biologică (sexul), măcar să ne-o refuzăm pe cea culturală (genul)", Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, (București: Alternative, 1996); lucrarea a fost reeditată (Iași: Polirom, 2002), p. 140.

[3] Pentru susținerea ideii conform căreia, în România, nu s-a ajuns "la o interiorizare la nivel social a noțiunii de paritate sau egalitate de gen – așa cum aceasta s-a realizat în țările occidentale dezvoltate ca urmare a mișcărilor celui de-al doilea val al feminismului", vezi și Mihaela Miroiu, Liliana Popescu, "Condiția femeilor din România – între tradiție și modernizare", în, Liliana Popescu, coordonatoare, *Gen și Politică. Femeile din România în Viața Publică*, (București: Centrul AnA, 1999), p. 4, Mihaela Miroiu, "Lungul drum către autonomie: efectele perverse ale tranziției asupra femeilor din România", în, Doina-Olga Ștefănescu, Mihaela Miroiu, coordonatoare, *Gen și Politici Educaționale*, (București, lucrare publicată în cadrul proiectului *Gender Education in Romania*, 2001), p. 9.

[4] Astfel, în această perioadă de tranziție, interesul nu mai este direcționat exclusiv pe reconstrucția sferei publice, accentul fiind pus pe relația dintre sfera privată și cea publică.

[5] Statisticile au fost preluate din *The State of World Population 1997*, publicate de *United Nations Population Fund* (UNFPA).

[6] Între 1966 și 1989 avortul a fost interzis în România, putând fi identificate trei perioade de activitate legislativă pe parcursul cărora măsurile represive au fost înălsprite: 1966–1973, 1974–1984 și 1984–1989. Probabilitatea ca numărul deceselor feminine datorate practicării avortului ilegal să fie mai mare, este justificată și de absența unei statistici, în acest sens, între 1966 și 1976.

[7] Vezi și Gail Kligman, *Politica Duplicității. Controlul Reproducerii În România lui Ceaușescu*, (București, Humanitas, 2000), p. 16, 226, 333.

[8] Apud Gail Kligman, *op. cit.*, p. 335.

[9] Ritualurile barbare de mutilare genitală a femeilor sunt întâlnite în foarte multe regiuni ale lumii: în toate țările Africii, în Brazilia, estul Mexicului, Peru, câteva țări din Asia, Australia și în Europa într-o sectă creștină din Rusia, *Skopsi*; vezi J.A. Verzin, M.D., "Sequelae of Female Circumcision", *Tropical Doctor*, October 1975, apud Mary Daly, *Gyn/Ecology*, (London, Women's Press Ltd., 1995), p. 444. Mary Daly se referă la aceste atrocități sub numele generic de *Sindromul Sado-Ritualic*. (ibid., p. 154).

[10] Semra Asefa, "Female Genital Mutilation: Violence in the Name of Tradition, Religion, and Social Imperative", în Stanley G. French, Wanda Teays, Laura M. Purdy, eds., *Violence Against Women*, (Ithaca, Cornell University Press, 1998), p. 94. Aceste proceduri și modurile în care sunt practicate sunt prezentate și de Mary Daly, *op. cit.*, p. 156, 163.

[11] Această a doua parte a procedurii, care poate fi practică separat de prima parte, mai este numită și *Introcizie*; vezi și J.A. Verzin, M.D., *op. cit.*, p.163, apud Mary Daly, *op. cit.*, p. 442.

[12] Charlotte Bunch, "Women's Rights As Human Rights: Toward A Re-Vision Of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, (1990), vol.12, pp. 493– 496.

[13] Convenția a fost deschisă spre semnare la 1 martie 1980 și a intrat în vigoare la 1 septembrie 1981.

[14] Pentru teme, articole și date suplimentare, vezi și *AnALize*, nr. 9, decembrie (2000), cu tema *De la Beijing la New York. Bilanț cincinal*.

[15] Un argument în acest sens este prezentat de Brândușa Palade, "De la anatema simbolică la anatema care discriminează", *AnALize*, București, Societatea de analize feministe AnA, (1998), nr. 3, p. 2; tema acestui număr al revistei este *Anateme*.

[16] Mihaela Miroiu, *Gândul Umbrei*, (București: Alternative, 1995), p. 30.

[17] Formularea pe care am folosit-o este una generală și nu se referă (doar) la tradiția românească, ci la asumțiile tradiționale cu privire la inferioritatea naturală a femeilor, asumții acceptate de multe dintre teoriile etico-politice de până în secolul XX și abandonate de abia de teoriile contemporane; pentru susținerea acestor afirmații, vezi și Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, op. cit., capitolul 3, *Etici feministe*, pp. 76–129; vezi și articolul Brândușei Palade, op. cit., în care prezentarea femeii nu ca persoană, ci ca "o făptură ce are fie utilitate casnică sau maternă, fie rolul de a produce emoții sexuale bărbaților" este reliefată ca fiind produsul culturii tradiționaliste și patriarhale.

[18] M. A. Farley, "Sexism", *New Catholic Encyclopaedia* (Supplement), (Washington DC, Publishers' Guild, 1979), 17, p. 604, apud Ann Loades, ed., *Introduction*, în *Feminist Theology*, (London, SPCK, 1996), p. 5.

[19] *Moliftelnic Cuprinzând Slujbe, Rânduiești și Rugăciuni Săvârșite de Preot la Diferite Trebuințe din Viața Creștinilor*, (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998), p.76. *Moliftelnicul*, sau *Aghiazmatarul*, lucrare publicată potrivit hotărârii *Sfântului Sinod*, este manualul (îndrumarul) practic al Bisericii Ortodoxe, "fără de care este de neconceput împlinirea lucrării sfințitoare de către preotul ortodox" (citat din Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, "Cuvînt înainte", p. 4).

[20] Nicodim Sachelarie, *Pravila Bisericească*, (Buzău: Editura Sfintei Episcopii a Buzăului, 1999), 321, p. 55.

[21] *Moliftelnic...*, op. cit., p. 67.

[22] *ibid.*, p.74.

[23] *ibid.*, p. 77.

[24] *ibid.*, p. 84.

[25] Nicodim Sachelarie, op. cit., 362, 363, 365, p. 60.

[26] *Ibid.*, 455, 456, p. 74.

[27] *Ritualul Român Prescurtat*, (București, 1981), pp. 65–66.

[28] *Ibid.*, p.70.

[29] În *Biblia Ortodoxă*, "Cartea Înțelepciunii lui Isus, Fiul lui Sirah (Eclesiasticul)".

[30] *Ritualul Roman Prescurtat*, op. cit., p. 61.

[31] *Ibid.*, p. 74.

[32] *Manualul Pastorului Adventist De Ziua A Șaptea*, (București, Viată și Sănătate, 1999), p.11.

[33] *ibid.*, p. 336; acest discurs nu poate fi interpretat ca unul discriminatoriu (în defavoarea bărbatului, de data aceasta), întrucât conținutul și rostirea acestuia sunt *recomandate* și nu obligatorii, ele putând fi schimbate la cerere.

[34] *ibid.*, p.340.

[35] *ibid.*, pp. 341– 342.

[36] Nicodim Sachelarie, *op. cit.*, p.34.

[37] *Moliftelnic*, *op. cit.*, pp. 9– 11, p. 42.

[38] *Canonul 6* al lui Timotei Alexandrinul, *Canonul 28* al Sf. Ioan Post., apud. Nicodim Sachelarie, *op. cit.*, 1743, p.261, 1751, p. 262.

[39] *Canonul 2* al Sf. Dionisie și *Canonul 28* al Sf. Ioan Post., apud. Nicodim Sachelarie, *op. cit.*, 1741, p. 260, 1751, p. 262.

[40] *Moliftelnic*, *op. cit.*, pp. 44– 45.

[41] Mihaela Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, *op. cit.*, p. 46.

[42] Anca Manolache, *Problematica Feminină în Biserica Lui Hristos*, (Timișoara, Mitropolia Banatului), 1994, p. 49. Autoarea o citează pe Evelyne Ssullerot, sociolog, care în lucrarea *Le Fait Feminin*, oferă largi dezbateri științifice în susținerea ideii că menstruația face parte din fiziologia normală a femeii.

[43] *Ritualul Român ...*, *op. cit.*, p. 23.

[44] *Ritualul Român Prescurtat*, *op. cit.*, pp. 17, 32.

[45] *ibid.*, p. 33.

[46] *Ibid.*, p. 49.

[47] Karl Barth, *Church Dogmatics*, (Edinburgh, T. & T. Clark, 1969), vol. 4, p. 179, apud *Advențiștii De Ziua A Șaptea Cred...*, (București, Cuvântul Evangheliei), 1993, p. 295.

[48] *Advențiștii De Ziua A Șaptea Cred...*, *op. cit.*, p. 295.

[49] Astfel, experienței convertirii i se conferea și un caracter epistemic.

[50] Biserica Creștină Adventistă de Ziua a Șaptea, *Manualul Comunității*, (București, Cuvântul Evangheliei), 1994, p. 50.

[51] *Moliftelnic*, *op. cit.*, p. 200; această precizare (re)confirmă atitudinea confesiunii respective față de femeie, oferindu-i (cu o generoasă precizare în majuscule), atunci când ea nu mai este *de față*, un statut egal cu al bărbatului.

[52] Riane Eisler, “ Human Rights: Towards an Integrated Theory for Action” , *Human Rights Quarterly* 9 (1987): 297, apud Charlotte Bunch, *op cit.*, p.492.

[53] Charlotte Bunch, *op. cit.* p.492.

[54] Publicată în *M. Of.* nr. 431 din 2 septembrie 2000.

[55] Publicată în *M. Of.* nr 69 din 31 ianuarie 2002.

[56] Publicată în *M. Of.* nr. 142, din 1/13 iulie 1866.

[57] Publicată în *M. Of.* nr.282, din 29 martie 1923

[58] Publicată în *M. Of.* nr. 42, din 20 februarie 1938.

